بسم الله الرحمن الرحيم



ترجمه

اسفار

صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)

موقف اول

وجودِ واجب

موقف دوم

صفاتِ واجب

موقف سوم

علمِ حق تعالی

موقف چهارم

قدرتِ حق تعالی

ترجمهٔ اسفار اربعه

سفرسوم

از حق به خلق

۳/۱



انتشارات مولی

ترجمه

محمد خواجوی

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الاسفار الاربعه. فارسی]
ترجمه اسفار / صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوی.— [تهران]: مولی، ۱۳۷۸-.
ج.
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱):
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
مندرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق .-- ج. ۳.
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق .--
(ج. ۳. ق. ۱) ۲: چاپ اول: ۱۳۷۹.
ISBN 5996-43-0 (ج. ۳ ق. ۲).-ISBN
964-5996-42-2 (ج. ۳. ق. ۱)
۱. فلسفه اسلامی -- قرن ۱۱ق. الف. خواجوی،
محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
اسفار الاربعه. فارسی.

B ۱۸۹/۱
ف ت/ الف۲۸۴ص
۱۳۷۸

کتابخانه ملی ایران ۷۸-۹۱۰۴م.



انتشارات مولی
تهران: خیابان انقلاب ـ چهارراه ابوریحان ـ شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۲۴۳ ـ نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ ـ ص. پ. ۷۴۶ ـ ۱۳۱۴۵

۱۰۶/۲
۸۳

شابک ۲ ـ ۴۲ ـ ۵۹۹۶ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 42 - 2

ترجمهٔ اسفار اربعه
سفر سوم ـ جلد اول
صدرالمتألهین شیرازی ـ ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوی
چاپ اوّل: ۱۳۷۹ = ۱۴۲۱
چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵
تعداد: ۱۶۰۰ نسخه
لیتوگرافی: تصویر
چاپخانه: ایران مصور
صحافی: امین
حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بنایی
نگارهٔ روی جلد: استاد زینت‌السادات امامی
۴۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

موقف دوم: صفات واجب

(۹۵-۱۲۴)

موقف سوم: علم حق‌تعالی

(۱۲۵-۲۵۷)

موقف چهارم: قدرت حق‌تعالی

(۲۵۹-۳۵۹)

فهارس

(۳۶۱-۳۸۷)

هوُ

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب‌العالمین و صلی‌الله علی نبینا محمد و آله الطیبین الطاهرین الاطهرین، حمدی ازلی مر ابدیتش را و سپاسی ابدی مر ازلیتش را که ما را توفیق ترجمهٔ کتاب کبیر و سفر نفیس اسفارِ صدرالحکماء و العلماء و بدرالبلغاء و الادباء را که بحمدالله به اواخرش رسیده عنایت فرمود، مطالب گفتنی را در مقدمهٔ ترجمهٔ سفر اول بیان داشتم.

اما موضوعی را که در ذهنم سالها بود خلجان می‌کرد و اکنون با ترجمهٔ این اثر شگفت قوت بیشتری گرفته اینکه: اسلوب نگارش و تبویب کتب صدرالمتألهین چنین بوده که هر کتاب مستقلی را که تألیف می‌کرده اگرچه چندین ورق و در شمار انگشتان دست باشد به خطبه‌ای که در آن ثنای الهی و درود بر پیغمبر و آلش و سپاس از توفیق تألیفش ـ و گهگاهی گله از وضع دورانش ـ باشد مزین می‌نماید، چنانکه در دوازده تفسیری که بر ده سوره و دو آیهٔ کرسی و نور نوشته همگی دارای خطبه‌ای مجزا و مستقل می‌باشند، و همین‌طور در شرح اصول کافی، شرح کتاب عقل و جهل خطبه‌ای و شرح کتاب توحید خطبه‌ای و شرح کتاب حجت خطبه‌ای جداگانه دارد، و اگر بین دو کتاب خطبه‌ای نداشت، مشخص می‌شود که دومی دنبالهٔ اوّلی است ـ

چنانکه در شرح کتاب فضل‌العلم که پس از شرح کتاب عقل و جهل آمده این‌گونه است ـ .

در این کتاب هم همین‌طور عمل کرده است، یعنی یک خطبه برای سفر اوّل بیان داشته و یک خطبه هم برای سفر سوم، بنابر مطالب مذکوره می‌توان مجموعهٔ اسفار را در واقع دو سفر دانست، یعنی این مجموعه دو سفر است: سفر من الخلق الی الحق ـ الهیات به‌معنی الاعم ـ و سفر من الحق الی الخلق ـ الهیات به‌معنی الاخص ـ و دو سفر دیگر: یعنی سفر من الحق الی الحق و سفر من الخلق الی الخلق، ذیل یا فرع و یا نتیجه این دو سفر قرار گیرد؛ و اصولاً سفر جواهر و اعراض، تشبیهش به سفر اول که از خلق به حق ـ یعنی از کثرت به وحدت و مقام فرق ـ است مناسب‌تر می‌باشد و سفر نفس به‌معنی افاضهٔ از حق به سفر سوم که از حق به خلق ـ یعنی از وحدت به کثرت و مقام فرق بعد الجمع ـ است نزدیک‌تر می‌باشد، ایشان خود فرموده: من این کتاب را بر چهار سفر ـ طبق سفر عرفا ـ تألیف کرده‌ام، یعنی در چهار مرحلهٔ کلّی که در باطن به‌هم ارتباط هم دارند و هر چهار در واقع یک سفر انالِله و انا الیه راجعون است ـ چون در طول یکدیگرند ـ ولی به نظر مترجم دو سفر ـ به اعتبار دو خطبه که دو کتاب مستقل است ـ یعنی از کثرت به وحدت و از وحدت به کثرت و از خلق به حق و از حق به خلق ـ بالحق ـ مناسب‌تر است، والله اعلم بحقایق الامور.

حال بر چنین فرضی گوییم:

سفر اول (که سفر اول و دوم کتاب حاضر است) در الهیات به‌معنی الاعم است و در دو مسلک تدوین یافته: مسلک اول شامل ده مرحله می‌باشد، ده مرحلهٔ آن در امور عامه است؛ و مسلک دوم در علم طبیعی و تعلیمی و اعداد و خط و زاویه و ضلع و کم و کیف و دیگر مقولات و تعلیمیات می‌باشد و یک مرحله است (چنانکه برخی این مرحله را مرحلهٔ یازدهم و دنبالهٔ ده مرحلهٔ قبلی می‌دانند و هردو را یک سفر محسوب می‌کنند) که شامل مقولات نه‌گانهٔ عرضی و یک مقولهٔ جوهر است و از چهار فن تشکیل یافته است، فن چهارم

آن خود شامل شش فن است که رویهم ده فن می‌شود.

سفر دوم (که سفر سوم و چهارم کتاب حاضر است) در الهیات به‌معنی الاخص است که شامل دو فن است: فن اول در احوال مبدأ و صفات الهی است که شامل ده موقف است، و فن دوم در احوال نفس و معاد است که شامل یازده باب می‌شود.

محمد رضا مظفر که یکی از مدرسان عرب زبان فلسفهٔ صدرائی و از شاگردان مرحوم سیدمحمد حسین غروی اصفهانی ـ مدرس فلسفه در نجف‌اشرف ـ می‌باشد، در مقدمه‌ای که بر اسفار چاپ جدید نوشته گوید: صدرالمتألهین در مقدمهٔ کتاب اسفار گوید: من این کتاب را بر چهار سفر ـ طبق سفر عرفا ـ تألیف کرده‌ام؛ معنایش این نیست که این اسفار طبق آن اسفار عرفانی ـ طابق النعل بالنعل‌اند ـ یعنی اولی طبق سفر اول و دومی طبق سفر دوم و همین‌طور سوم و چهارم، بلکه این یک نوع تشبیه است ـ به‌گونهٔ تیمن و تبرک ـ از این‌روی بر گرداندن آنان ـ یعنی تعلیق نویسان بر اسفار به ویژه این بخش ـ آن اسفار را به این اسفار، غیر موفق است.

روش ما در ترجمهٔ این کتاب نظر به متن کتاب است نه به شرح و تعلیق و حاشیه‌هایی که بر آن زده شده است، لذا متن را همان‌گونه که هست ترجمه کرده و از دخالت ذهن و نظر خویش در آن خودداری کرده و از چهار چوب متن بیرون نشده‌ایم تا خواننده خود از متن، آنچه را که باید دریافت و ادراک نماید و به قول آن عارف بزرگ: ـ هرکس به قدر فهمش دریافت مدعا را ـ ولی با این‌همه آن دسته از حواشی را که تشخیص می‌دادیم مفید بر فایده است ترجمه کرده و در پانویس‌ها آورده‌ایم (چون متعهد به ترجمهٔ تمام حواشی نبودیم) و آنچه را که نیاز به توضیح مختصری ـ مثلاً مرجع ضمیری و غیره ـ داشت در بین دو قوس مشخص ساختیم تا رعایت امانت شده باشد، البته اگر اشتباهی در ارجاع این ضمایر که از شمار بیرونند و به علّت تشابهشان به هم سهوی رخ داده باشد از غفلت مترجم است.

بنابراین اگر خوانندگان گرامی به برخی از نقصانات برخورد کردند از دو

حال بیرون نیست: یا مربوط به اعضال و دشواری خود مطلب است که باید از استادان راهنما یاری جویند؛ زیرا عرب زبانان نیز در خواندن متن عربی بدون مدارسه و مباحثه و عدم فراگیری مقدمات و اصطلاحات فلسفی، درک درستی از مطلب زبان مادریشان نخواهند داشت؛ کار در ترجمهٔ این کتاب هم همین‌طور است، یعنی چون مطلب فلسفی و در حدّ بالا ـ یعنی فلسفهٔ اعلا ـ است، نیاز به درس و بحث و تفکر و اندیشه ـ از راه منطق و جهت معلوم ـ دارد.

و یا اینکه تشخیص دادند نقصان از جانب مترجم است، در آن‌صورت مستدعی است آنرا به ناشر ـ چه کتباً و چه شفاهاً ـ اطلاع دهند که ان‌شاءالله برطرف خواهد شد.

چشم هنر بین بود از عیب پاک بی‌هنر ار عیب نماید چه باک؟

چنانکه گفتیم در سفر اول مطالب مربوط به الهیات به‌معنی الاعم و مباحث علوم طبیعی و بعضاً پزشکی است، یعنی گفتار دیگران از اهل حکمت بحثی را مصنف قدس‌سره نقل کرده و سپس به جرح و تعدیل می‌پردازد و نظر خویش را در بین آن گفتگوها اظهار می‌نماید، اینجاست که دوستدار حکمت و صاحبِ نظر باید آن مرواریدهای غلطان را که به قول خودش بر ستون‌هایی از براهین و استدلال استواراند و انوار کشف و شهود بر آنها نورافکن گشته و تابناکشان ساخته است، از اصداف اقوال و جدل و جدال بیرون آورد.

سفر دوم که در واقع سوم و چهارم مصنف قدس‌سره می‌شود، مطالب مربوط به الهیات به‌معنی الاخص است که در ذات و صفات و اسماء و عنایت الهی و قرآن و فرقان و فرق بین کتاب و کلام و چگونگی نزول وحی و التقای آن و معنی نقطه تحت «با» و معنی نسخ و نعت قرآن و مباحث خیر و شرّ و قضا و قدَر و حکمت آفرینش موجودات ـ اعم از انسان و حیوان و نبات و جماد و بسایط و مرکبات و مُثل افلاطونی و مُثل معلّقه و پاسخ ژاژ خایان و به ویژه متکلمان ـ سخن می‌گوید.

در این سفر در موقف هشتمش تحت عنوان عنایت الهی ـ به ویژه از فصل

شانزدهم به بعد ـ به بحث در عشق می‌پردازد، عشقی که خود پایهٔ آفرینش و رکن رکین اعظم عرفان اسلامی و سرمایهٔ تمام موجودات کماهی می‌باشد، چون ذره‌ای نیست که در فضای آفرینش از عشق خالی باشد، چنانکه شاعر پارسی‌گوی خوش بیان که خود از این نمد کلاهی داشته گوید:

یکی میل است با هر ذره رقاص — کشان هر ذره را تا مقصد خاص
رساند گلشنی را تا به گلشن — دواند گلخنی را تا به گلخن
اگر پویی ز اسفل تا به عالی — نیابی ذره‌ای زین میل خالی
ز آتش تا به باد از آب تا خاک — ز زیر ماه تا بالای افلاک
همین میل است اگر دانی همین میل — جنیبت تا جنیبت خیل تا خیل
سر این رشته‌های پیچ در پیچ — همین میل است و باقی هیچ در هیچ
بهر طبعی نهاده آرزویی — تکاپو داده هریک را به سویی
برون آورده مجنون را مشوش — به لیلی داده زنجیرش که میکش
ز شیرین کوهکن را داده شیون — فکنده بیستون پیشیش که میکن
غرض کاین میل چون گردد قوی پی — شرد عشق و درآید در رگ و پی
کسی کش نیست این آتش فسرده است — سراپا گر همه جان است مُرده است
اگر صد آب حیوان خورده باشی — چو عشقی در تو نبود مُرده باشی
مدار زندگانی چیست؟ بر عشق — رخ پایندگان بر چیست؟ بر عشق
بعین عشق آنکو دیده‌ور شد — همه عیب جهان پیشش هنر شد
هنر سنجی کند سنجیدهٔ عشق — نبیند عیب هرگز دیدهٔ عشق

مسألهٔ عشق یکی از مسائل مهمی است که در فلسفهٔ خسروانیان و افلاطونیان و نو افلاطونیان و اشراقیان و مشارقه از ایرانیان و فلسفهٔ باطنیان مورد بحث و مداقه قرار گرفته است، مصنف قدس‌سره اقسام آن و نظر بیشتر از عهده‌داران شرح و توضیح این امر را در موقف هشتم این کتاب آورده و معتقد است که عشق به معنای عامش در تمام موجودات عالم از دُرّه تا ذرّه ساری است و هیچ موجودی نیست که در صراط عشق که همان راه مستقیم باطنی طینت و فطرتش است پویا و جویای مطلوب حقیقی و

معشوق واقعی خود نباشد.

دربارهٔ عشق سخن بسیار گفته شده و ابن‌سینا هم رساله‌ای به نام عشق و رسالهٔ دیگری به نام عشق هیولا به‌صورت دارد و آنجا اقسام مراتب عشق را بیان داشته است و همگی معتقدند که عشق عبارت از میل مفرط به هر چیزی که مورد نظر است می‌باشد، و گویند: عشق مشتق از عَشَقه است، عشقه گیاهی است که هرگاه به دورِدرخت بپیچد، آبش را خورده و رنگش را زرد کرده و برگ و بارش را ریخته و درخت را خشک می‌کند، بنابراین در فرهنگ عموم، عشق عبارت از تعلّق قلب است به موجودی دیگر، و آنرا به سه مرحله تقسیم کرده‌اند:

مرحلهٔ اول عبارت از عشق حق متعال است به موجودات، که اگر این عشق نبود همگی مضمحل و نابود می‌گردیدند، و همین عشق است که موجودات را حفظ می‌کند و در تمام جهان هستی ساری و جاری است.

گر عشق نبود خود نبودی　　　هرگز نه زمین نه آسمانی

خداوند می‌فرماید: «یحبهم» یعنی دوستشان دارد، مراد از این بیان الهی همان است که گفتیم، و از طرفی تمام موجودات عالم هم طالب و عاشق کمالند و اشتیاق به لقای الهی و معرفت ذات و شهود صفات دارند، لذا خداوند می‌فرماید: «و یحبونه» یعنی آنان هم او را دوست می‌دارند (۵۴ ـ مائده) و غایت این عشق تشبّه به ذات خداوندی است که گفته‌اند: فلسفه عبارت است از تشبه به ذات احدیت ـ به مقدار توان بشری ـ عشق مجرد از شوق، مخصوص عقول مجردهٔ کلیه و جزئیه است که از هرجهت بالفعل‌اند، ولی موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند، عشق و شوق غریزی هردو را دارند.

مرحلهٔ دوم عشق حکما و دانشمندان است به اندیشه و نظر در آفرینش الهی و حقایق موجودات.

مرحلهٔ سوم تقسیم به عشق عفیف و عشق وضیع می‌شود، عشق عفیف عشقی است که منشأ آن ادراک زیبایی مطلق است ـ از حیث ذات عشق ـ

یعنی دلدادگی مطلق به حُسن مطلق و زیبایی مطلق که بالاترین مرتبهٔ عشق است، این عشق عفیف مأخوذ از حدیث شریف نبوی است که فرمود: من عشق و کتم و عفّ و مات، مات شهیدا، یعنی: هرکس عاشق شود و عشقش را پنهان دارد و عفت و خودداری بورزد و بمیرد، شهید مُرده است؛ و دیگر عشق وضیع، یعنی عشق حیوانی است که هدف عمدهٔ آن خاموش کردن نایرهٔ شهوت حیوانی می‌باشد و این عشق، از موضوع بحث ما بیرون است و صدرالمتألهین فقط جذب و انجذاب را در آن اعتبار دارد و مأخوذ و مطلوبش همان است.

فلاسفه را در ممدوح بودن و یا نکوهیده بودنش اختلاف نظرهاست و چنانکه گفتیم اصول اختلاف نظرها را صدرالمتألهین در موقف هشتم این سفر آورده و معتقد است این عشق که نتیجه‌اش لذت بردن از صورتهای زیباست، در نفوس تمام ملل و نحل موجود است و خداوند آنرا در نهاد تمام جنبندگان قرار داده و بر این امر مفطورشان ساخته و اصولاً ـ چنانکه گفتیم ـ در تمام موجودات، از دُرّه تا ذرّه ساری و جاری است.

ساری است سرّ عشق در اعیان علی‌الدوام　　　کالشمس فی الدُّجیٰ کالنور فی الظّلام

سریان این عشق تابع مصالح و حکمت‌های خاصی است و از آن‌جهت ممدوح و مستحسن است که منشأ صنایع ظریف و هنر آفرینی می‌شود، چنانکه کوه بیستون و کاخهای پادشاهان و بسیاری از امور دیگر بر این امر گواه است، عشق به زیبارویان منشأ ازدواج و بقای نسل می‌گردد، عشق به فتیان و کودکان ـ پس از آنکه عشق حیوانی و غریزی را از آن خارج ساختیم ـ که در بین معلمان و استادان جاری است، منشأ تعلیم و تربیت و فراگیری ادب و علم و صنعت می‌گردد، و لطف الهی آنرا ایجاب فرموده تا معلم به دانش‌آموز و دانشجو به استاد توجه کند و علاقه و محبت ورزد، و اصولاً هیچ نوع عشقی اعم از مرد به زن و زن به مرد و مرد به مرد و زن به زن، بیهوده نیست و از عشق ممدوح محسوب می‌گردند که برای مصالح خاصی خداوند در دلها ایجاد فرموده تا نظام خاص اجتماعی و تعاونی استقرار یابد.

معشوقات نیز بر حسب توجه و نظر اشخاص متفاوت و متکثرند و چنانکه صدرالمتألهین در موقف هشتم همین کتاب گوید عبارتند از: محبت نفوس حیوانی به نکاح، و محبت پیشه‌وران و صنعتکاران به عرضه کردن هنر و صنعت خود و به وجود آوردن مصنوعات نیکو، و محبت تاجران برای گِرد آوردن مال و ثروت، و محبت رؤسا برای ریاست و حفظ مقام، و محبت دانشمندان در اندوختن علم و معارف و مسائل علمی.

صدرالمتألهین عشق حقیقی را عشق ذات حق متعال به ذات و صفات خود می‌داند، زیرا عاشق ذات خودش و معشوق ذات خودش و عشقِ کُلّ و کانون تمام عشق‌هاست که از آن کانون، عشق به تمام موجودات افاضه و سریان می‌یابد و در آنجا قائل به اتحاد عشق و عاشق و معشوق است؛ وی عشق را به عشق حیوانی و عشق نفسانی و عشق عقلانی تقسیم کرده است:

عشق حیوانی را که گفتیم صِرف خاموش کردن نایرهٔ شهوات حیوانی و غرایز بهیمی است، از مرتبهٔ عشق خارج ساخته و فقط قوهٔ جذب و انجذاب آن را مطلوب می‌داند، چنانکه شاعر پارسی‌گوی ما گوید:

به شهوت قُرب تن با تن ضرور است	میان عشق و شهوت راه دور است
ز بعُد ظاهری خسرو زند جوش	که خواهد دست با شیرین در آغوش
چو پاک است از غرض‌ها طبع فرهاد	ز قُرب و بُعد کی می‌آیدش یاد؟
ز شیرین نیست حاصل کام پرویز	از آن پوید به بازار شکر تیز
ندارد کوهکن کامی که ناکام	به بازار شکر باید زدش گام

عشق نفسانی عشقی است که مبدأ و منشأ مشاکلت نفس عاشق است با نفس معشوق خود ـ در جوهر ذات ـ یعنی عاشق با معشوق در یک مرحلهٔ بالاتر از بدن اتحاد دارند و آن مرتبهٔ نفس ناطقه است، یعنی اتحاد حسّ و حاسّ و محسوس، در این مرحله عاشق بدون حضور شمایل محبوب توان نمی‌آورد و طاقتِ خودداری ندارد و در صورت عدم آن شمایل، دم از هجران و فراق و بُعد و حرمان میزند، اشعار شعرای عارف مشرب بیشتر در این مرتبه است، و اگر عاشق و معشوق مدت زمانی طولانی باهم باشند اصطکاک

جسمانی نخواهند داشت و بلکه در مرتبهٔ روحانی از شمایل یکدیگر که در مرتبهٔ نفس باهم اتحاد دارند لذت می‌برند، چنانکه شاعر کویر مکان ایرانی و دلدادهٔ عشق نفسانی، وحشی بافقی از این مرتبه چنین سخن آغازد:

مزاج عشق بس مشکل پسند است قبول عشق بر جایی بلند است
شکار عشق نبود هر هوسناک نبندد عشق هر صیدی بفتراک
اگر داری دلی در سینهٔ تنگ مجال غم در او فرسنگ فرسنگ
صلای عشق در ده ورنه زنهار سر کوی فراق از دست مگذار
چه باشد رکن عشق و عشقبازی؟ ز لوث آرزو گشتن نمازی
غرض‌ها را همه یکسو نهادن عنان خود بدست دوست دادن
اگر گوید در آتش رو روی خَوش گلستان دانی آتشگاهِ آتش
و گر گوید که در دریا فکن رخت روی با رخت و منّت داری از بخت
نه هجرت غم دهد نه وصل، شادی یکی دانی مراد و نامرادی
بهر فکر و بهر حال و بهر کار چه در فخر و چه در ننگ و چه در عار
بهر صورت که نبود ناگزیرت به‌جز معشوق نبود در ضمیرت
ز هرجا حُسن بیرون می‌نهد پای رخی از عشق هست آنجا زمین سای
نیازی هست هرجا هست نازی نباشد ناز اگر نبود نیازی
نگاهی باید از مجنون در آغاز که آید چشم لیلی بر سر ناز
میان حُسن و عشق افتاد این شور ز ما غیر از نگاهی ناید از دور
نه عذرا آگهی دارد نه وامق که می‌گردند چون معشوق و عاشق؟
زلیخا خفته و یوسف نهفته نه نام و نه نشان هم شنفته
ز بیرون آگهی نی و ز درون سوی بهم ناز و نیاز اندر تک و پوی
نیاز و ناز را رایت به عیوق نه عاشق زان هنوز آگه نه معشوق
ز راه نسبت هر روح با روح دری از آشنایی هست مفتوح
از آن در کان به‌روی هردو باز است ره آمد شد راز و نیاز است
میان آن‌دو دل کاین در بود باز بود در راه دائم قاصد راز
همه عالم اگر گردند همدست گمان این مبر کاین در توان بست

بود هرجا دری از خشت و از گِل　　بـــــر آوردن تـــــوان، اِلّا درِ دل
تنی سهل است کردن از تنی دور　　دل از دل دور کردن نیست مقدور
نهانی صحبت جانها به جانها　　عجب مُهری است محکم بر دهانها
خوش آن صحبت که آنرا بار تن نیست　　نگهبان را مجال دم زدن نیست [1]

عشق عقلانی و یا اللهی و روحی، عشقی است که در این مرتبه عاشق با معشوق چنان اتحاد روحی و عقلی پیدا می‌کند که از شمایل محبوب نیز بی‌نیاز می‌گردد و وجود معشوق در درونش نقش می‌گردد و چنان انطباع پیدا می‌کند که حک شدنی نیست؛ شاعر گوید:

نقش کردم رخ زیبای تو بر خانهٔ دل　　خانه ویران شد و آن نقش به دیوار بماند

این معنی را مولانا در کتاب مثنوی بس زیبا بیان داشته و گوید: مجنون بیمار شد و چون خواستند او را رگ زنند استنکاف می‌کرد، بدو گفتند: تو از شیر بیابان و جانوران و درندگان بیمناک نه‌ای، چه شده از نیش نیشتری چنین فزع می‌کنی؟

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش　　صبر من از کوه سنگین است بیش
منبلم بی زخم ناساید تنم　　عاشقم بر زخمها بر می‌تنم
لیک از لیلی وجود من پُر است　　این صدف پُر از صفات آن دُر است
ترسم ای فصّاد اگر فصدم کنی　　نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است　　در میان لیلی و من فرق نیست
من کیم لیلی و لیلی کیست؟ من　　ما یکی روحیم اندر دو بدن
بر من از هستی من جز نام نیست　　در وجودم غیر آن خوش‌کام نیست
حلقهٔ آن در هر آنکو می‌زند　　بهر او دولت سری بیرون کند

سخن ناگفته آنکه: این سه مرحلهٔ حیوانی و نفسانی و عقلانی را که ما بیان داشتیم حدّ تامش بود، ولی هر کدام از آنها با دیگری حدّ مشترکی هم دارند، امکان دارد عشق نفسانی گاهی هم همراه با حیوانی باشد، این نشان دهندهٔ

۱. این اشعاری که با حروف سیاه است اشاره به عشق نفسانی دارد که دو روح در مرحلهٔ بالاتری از بدن باهم اتحاد دارند و اگر درِبدن بسته شود در راز و نیاز دو روح باز است. «م»

این امر است که عشق نفسانی هنوز به کمال خودش نرسیده است، و همین‌طور عشق عقلانی، گاهی هم همراه با عشق نفسانی باشد، یعنی از حضور شمایل محبوب لذت برد، این هم نشان دهندهٔ این امر است که آن هم خالص و نابِ محض نیست، حدّ تام هر مرتبه، نشانهٔ کمال آن مرتبه است در عاشق.

پس همان‌طور که هر حیاتی از حیات او و هر سمعی از سمع او و هر بصری از نورِابصار او و هر کلامی از کلام او و هر علمی از علم او و هر.... از اوست، همین‌طور هر عشقی هم از عشق اوست؛ سید قطب‌الدین نیریزی قدس‌الله سرّه القدوسی در قصیده بی همتای فصل الخطاب خویش گوید:

کذا کل حبّ لمعة من محبة	الهية قدسية بالحقيقة
لکل محب لمعة من محبة	لقد حدثت فی بدء کل الخليقة
و کل جميل منظر لجماله	و منه استفاض الحسن کل مليحة
و فی کل محبوب يسافر حبّه	و يظهر منه کل آنٍ بجلوة
مسافرة مثل انعکاس اشعة	تکون لنورالشمس عنه الاضائة
و ان الالهيين فی سکر حبّهم	يريدون وجه الله عن کل وجهة



سفر نفس اسفار صدرالمتألهین خلاصه و انموزج مطالب قبلی از قبیل اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اتحاد ماده و صورت و مطالب دیگری که این حکیم پایه گذارده می‌باشد و در این سفر، نتیجه آنچه تأسیس کرده و ثمرهٔ آنچه را که کِشته بهره‌برداری می‌کند و اَلحق در مسند تحقیق چنو سری از گریبان فلک بیرون نیامد و نخواهد آمد، لذا ما به‌طور براعت استهلال نمونه‌هایی جزئی از آن مطالب کلی را برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم و این بحث را پایان می‌بخشیم، من الله التوفیق و علیه التکلان.

منشأ حدوث نفس عبارت از حرکات و دگرگونی‌های جوهری است که در مادّه می‌باشد، و چون بنابر نظر مصنف قدس‌سره بین ماده و صورت ترکیب اتحادی است، بنابراین نفس، یک وجود واحد شخصیِ دارای مراتب و منشأ

انتزاع صورت‌های گوناگون می‌باشد؛ چون مصنف قدس‌سره معتقد است که نفس با صورت ادراکی و معلومِ بالذات متحد است و هر معلوم بالذاتی و صورت ادراکی، با نفس در دو مقام متحد است: مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، زیرا بنابر رأی و نظر مصنف، حقیقت هر چیزی عبارت از صورت نوعی آن چیز است و صورت هر چیزی، وجود خاص همان چیز است و مادّه به‌گونهٔ ابهام در وی مأخوذ است و پس از مفارقتش، از مادّه بی‌نیاز می‌گردد، پس انسان در وجود اخروی خودش مطلقا از مادّه بی‌نیاز است، لذا نفس و بدن دو چیز جدای از هم نیستند، بلکه متحدند و به یک وجود موجودند، ولی نفس مادام که صورت تمامِ بدن است، وجود مجزایی از بدن ندارد، و همین‌طور بدن هم امری جدای از نفس و موجود مستقلی ـ جدا از وجود جمعی و فرقی نفس ـ نمی‌باشد، و نفس در هر نشأه‌ای به «بدنٌ مّائی» خواه دنیوی و خواه برزخی و خواه اخروی مضاف است، و مرتبهٔ نازل نفس مقام بدنی نفس است.

جهت ادراک نفس تا هنگامی که به بدن تعلق دارد ضعیف است، چون بیشتر نیرویش صرف ادارهٔ بدن می‌گردد، ولی پس از خلع بدن، تمام مدرَکات خود را شهود می‌کند و این شهود، چشم نفس ست، و نورانیت و خلاقیت نفس عبارت از قدرت نفس است و هیچ فرقی بین بدنِ در برزخ و بدن اخروی و این بدن سیّال دگرگون‌پذیر نمی‌باشد، یعنی از باب اصالت وجود و تشکیک آن، وجود در مراحل اشتداد باقی است و حدود آن در عین تغییر از هم ممتازند

النفس فی وحدتها کلّ القویٰ　　　و فعله فی فعلها قد انطویٰ

این نکته را هم باید دانست که بدن دنیوی و برزخی و اخروی به‌هم اتصال دارند و امتیازشان به نقص و کمال و اکملیت است نه امری جدای از آنها، بنابراین محشور، عین بدن مقبور است، نفس در آخرت خود کفاست و در دنیا از جهت قوای بدن به کمال می‌رسد و پس از باز ایستادنِ حرکت و رسیدنِ به مقصد، بالذات مستکفی می‌گردد.

و چنانکه فیلسوف اعظم گفته: انسان از آغاز طفولیتش، وجودش وجود طبیعی است و انسان بشری، سپس در این وجود متدرج شده صاف و لطیف می‌گردد تا آنکه دارای وجود اخروی نفسانی می‌شود و صاحب اعضای نفسانی، این همان انسان دوم است، سپس از این وجود هم انتقال به وجود عقلی پیدا می‌کند و دارای اعضای عقلی می‌شود که به او انسان سوم گفته می‌شود.

بدن اخروی بالذات دارای حیات و ادراک (درّاک فعال) است و بدن دنیوی بالذات مُرده است و به توسط نفس، دارای حیات می‌گردد، این بدان‌جهت است که آخرت جهان بقا و پایداری و گونه وجودش، باقی و دائمی و جاودانی است و دنیا، جهان فنا و گونهٔ وجودش متجدّد و سیّال و انقضاپذیر است و فنا، ذاتیِ آن می‌باشد، از این‌روی ظهور جهان آخرت مبتنی بر فنا و اضمحلال دنیاست و هریک بر دیگری حرام‌اند، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: الدنیا حرامٌ علی اهل الاخرة و الاخرة حرام علی اهل الدنیا و هما حرامان علی اهل الله.

صدرالمتألهین در این سفر گوید: فرق بین معاد و تناسخ این است که تناسخیان قائل‌اند تعلّق روح به بدن در دنیاست، ولی او قائل است که تعلّق روح به بدن در نشأه‌ای غیر از نشأهٔ مادّه و حرکات و متحرکات است و روح و بدن، در جهان دیگری که جهان آخرت است محشور می‌شوند، و معنی مَعاد در مُعاد (یعنی بازگشت در بازگشتگاه) این است، پس مَعاد در مُعاد عبارت از حشر روح و بدن است ـ باهم ـ در آخرت، ولی قائلان به معاد در شکل این تعلّقِ روح به بدن و در چگونگی بدن در مقام حشر با روح، اختلاف دارند، ولی همگان مسلّم می‌دارند که بازگشت روح به بدن، در این عالم مادّه و دنیا، اثبات معاد نمی‌کند و تعلّق روح به بدن ـ یا عود ارواح به ابدان ـ در آخرت معاد است و در دنیا تناسخ.

استاد فقیدم مرحوم افضل الحکما سید ابوالحسن قزوینی رحمه‌الله گوید: حدیث ارواح مؤمنان در غرفه‌های بهشت که غذای بهشت را می‌خورند و از

آبش می‌آشامند و می‌گویند: پروردگارا! رستخیز را برای ما برپا کن و آنچه به ما وعده داده بودی بر آورده ساز و انجام ما را به آغازمان ملحق گردان.... تا پایان حدیث، مربوط به بهشت عالم برزخ است، و در حدیث دیگر آمده که: روح در گور تا نصف بدن می‌آید و مُرده سئوال و جواب می‌شود، این مربوط به عالم خیال است که هم مجرد است و هم عین بدن برزخی، امامان ما در تقیه و در معرض تکفیر بودند و حقایق را برهنه نمی‌توانستند بیان کنند و در چنین صورت‌هایی بیان می‌داشتند.

گویند: روز قیامت روز دهری است، یعنی تمام روزهای دنیا در شکم آن است، مانند دریا، اگر دریا را در ظرفها بریزند و دوباره آن ظرفها را در دریا خالی کنند، می‌شود دریا، روزهای دنیا و دقیقه‌ها و ثانیه‌ها و ساعتها و سالها و ماهها، همه ظرفهایی هستند از روز قیامت، اکنون که ماهها و روزها می‌گذرد و متفرق می‌شوند، فردا تمام اینها را بر می‌گردانند و در شکم روز قیامت قرار می‌دهند، پنجاه هزار سالی که خداوند می‌فرماید، یوم القیامه و یوم الجمع است؛ این است پایان سخن استاد.

پس مقصود از بدنِ مثالی، بدنی مثال این بدن نیست، بلکه عبارت است از هیئت جسد دنیایی، و به‌واسطهٔ آن است که شخصیت انسان از آغاز عمر تا پایانش باقی می‌ماند و به‌واسطهٔ آن نفس، در بدن عنصری تصرف می‌نماید، و به‌توسط این بدن مثالی است که بدن عنصری پیوسته در گداختن و تجدد و تغیّر است، بنابراین آن بدن جسمی است لطیف و ملکوتی که از چشم مردمان پنهان است و خود دارای مشاعر و قوایی است که به مراتب از قوای این بدن دنیایی قوی‌تر است، این بدن محسوس، قشر و غلاف و محل نفوذ افعال آن بدن است.

هیآت جسد در صقع نفس باقی است و نفس در عالم برزخ بر هیئت و شکل محصَّل خود ظاهر می‌گردد، در اینجا بدن ظاهر است و نفس، پنهان در اوست، در آخرت نفس ظاهر است و بدن درنوردیده و همانند سایه‌ای از اوست، همین‌طور که انسان تعلّقش را به بدن در این عالم می‌یابد، در آن

جهان برزخی هم می‌یابد، تا آنکه نفخ دوم دمیده شود و آنگاه حیاتی جدید بر آن بدن برزخی افاضه و دمیده می‌شود و فرع را که بدن برزخی است به اصل ـ یعنی بدن اخروی ـ و برزخ را به آخرت اتصال می‌دهد، این حیات جدید از نفخ حضرت اسرافیل است که در صور می‌دمد، یعنی همان‌طور که انتقال از جهان ماده به برزخ به‌واسطهٔ نفخ عزرائیلی است، انتقال از برزخ به آخرت نیز به‌واسطهٔ نفخ اسرافیلی است، پس بازگشت روح در یوم موعود به بدنی است که در دنیا و حیات مادیش داشته، نه به بدن مقبور، زیرا بدن مقبور پس از مفارقت روح و قطع علاقهٔ نفس از وی، دیگر بدن حقیقی او نیست، بلکه مجازاً انتساب بدو دارد، مانند لباس انسان، یعنی لباس موقعی لباس اوست که بر اندامش باشد، اگرچه بعد از بیرون آوردن از بدن هم از مِلکیت او خارج نیست، ولی لباس تن او نیست.

بدن و قوای بدنی او به‌حسب حقیقت و فعلیت، هیچ‌وقت فنا نمی‌پذیرد، زیرا این هیآتی که در نفس از فعلیت و قوای بدنی ایجاد می‌شود هیچ‌وقت نابود نمی‌گردد، چون از شئون نفس گشته‌اند، و امتیاز این نفس از غیر خودش به‌واسطهٔ این هیآت و گونهٔ وجود خاص اوست، و نفس در هر عالمی از عوالم ماده و مثال و آخرت، و در هر نشأه‌ای از نشآت که باشد، وجودش جز با بدن تمامی ندارد، و اختلاف ظهور بدن در هریک از مواطن و نشآت به‌حسب اختلاف نفس می‌باشد، چنانکه در برزخ، صورت عنصریش به‌صورت مثالی تبدیل می‌یابد و در قیامت هم به‌صورتی که جامع بین اخلاق و مَلکات خود است ظاهر خواهد شد، زیرا یک حقیقت امکان دارد که صورتش به اختلاف مواطن و نشآت مختلف گردد و در هر موطنی به‌حسب آن موطن ظهور نماید، ولی هویتش در تمام این تحولات اصل محفوظ است ـ به‌گونهٔ وحدت اتصالی ـ اگرچه شئون و نشآت و تعینات او تبدل یابد، چنانکه صورت طبیعی انسان، به‌صورت مثالی ـ در قبر و برزخ ـ و صورت برزخیش، به‌صورت جمعیت معادی تبدّل و دگرگونی پیدا می‌نماید؛ این بحث موجزی و قطره‌ای از دریای سفر نفس اسفار بود که برای خوانندگان اظهار شد و این

که گفتم هم نبد جز بیخودی.



این نکته را باید خدمت خوانندگان این فر خجسته سفر نفیس الهی و این مادّةالمواد حکمت ربانی برسانیم که نظر ما از آغاز ترجمه و تکوین اندیشه‌اش ـ پس از اتکال به کرم الهی ـ ترجمهٔ سفر اول و سوم و چهارم این کتاب بود و هیچ‌وقت عزم ترجمهٔ سفر دوم را نکردیم، زیرا اصولاً این سفر، با وجود ارزشی که در بین کتب دیگر تدوین یافتهٔ در این فن را دارد، ولی متأسفانه سابقهٔ تدریس را نداشته و از حواشی ارزشمند متأله سبزواری و مولانا علی النوری که چون گوهر گرانبها می‌درخشند و کتب صدرائی را مزین ساخته‌اند عاری است، و از آنجا که ما باید «اَلاهَم فَالاَهَمّ» را تابع باشیم، به‌جهت عزم بر ترجمهٔ فتوحات مکی محیی‌الدین‌بن العربی ـ شیخ‌اکبر قدس‌الله سره العزیز ـ که در بین کتب عرفان علمی و عملی تالی ندارد ـ همچنان که اسفار در بین کتب فلسفی عرفانی همتا ندارد ـ از ترجمهٔ آن سفر طفره می‌رفتیم و از ناشر محترم و علاقمند به این امر هم خواهش نمودیم که آنرا به مترجم دیگری که در این فن متضلّع باشد واگذارد، ولی تا کنون نامزدی برای این عروس سنگین بخت که از جهازی چشم‌گیر نیز برخوردار است پیدا نشده و اصرار ناشر محترم هم هنوز بر جای خودش باقی است و یک سررشته به‌دست وی و یکسر به‌دست ما ـ سالها بر سر این رشته کشاکش داریم ـ.

در هرحال چون عزم، راسخ نشده، کار بدفع الوقت می‌گذرد، با این‌همه طبق درخواست ناشر محترم قرار شد تحلیل نسبتاً مفصلی از سفر دوم بکنیم، امید است بر این امر بسنده گردد و هم ریش ما از دست او و هم دامن او از دست ما خلاص شود، ان‌شاءالله پس از ترجمهٔ چند مجلّدی از کتاب فتوحات مکی ـ اگر زنده ماندیم و اگر موافق تدبیر ما شود تقدیر و اگر خواستگاری پا برجا پیدا نشد ـ ببینیم با این عروس اجباری چه‌کار کنیم!!

صَحی القلبُ عَن لیلیٰ و اُقصر باطلُه   وَ عُرّیَ اَفراسُ الصِّبا و رواحِلُه

حال فهرستی تحلیلی از آن سفر ـ با اینکه به این سفر مربوط نیست ـ ارائه می‌دهیم، امید است مقبول نظر قرار گیرد و خداوند ما و شما را از سرگردانی نجات دهد، به محمد و آله الطیبین.

چنانکه در آغاز این مقدمه بیان داشتیم، این مرحله در علم طبیعی و مرحلهٔ یازدهم از ده مرحلهٔ سفر اول و مجلدات سه‌گانهٔ ترجمه شده است که در یک مقدمه شمار مقولات را با توضیحاتی بیان می‌دارد و گوید: هریک از آنها نسبت بدانچه که تحت آنهاست جنس می‌باشد؛ سپس در فن اوّل [1] در مقولهٔ «کم» سخن می‌گوید و پس از اثبات وجود آن و اثبات وجود اقسام آن به بر شمردن خواصی که بدان خواص امکان شناخت ماهیت «کم مطلق» امکان‌پذیر است می‌پردازد، سپس به بیان فرق بین مقدار و جسمیت پرداخته و بعد از آن «کم» را به «کم متصل» و «کم منفصل» و به دارای وضع و غیر دارای وضع و آنچه که بالذات «کم» نیست و آنچه «کم بالعرض» است تقسیم می‌کند، و گوید: «کم» را نه ضدی است و نه اشتداد و نه تضعف را می‌پذیرد.

در جای دیگر به اثبات تناهی ابعاد می‌پردازد و اشکالات این امر را آورده و سپس گره‌گشایی می‌کند، بعد از آن به بیان بقیه احکام «لا نهایت» در مقابل تناهی ابعاد می‌پردازد و می‌گوید آیا امکان تجرد مقادیر از ماده هست یا نه؟ و همه را پاسخ می‌گوید، بعد از آن به مباحث دیگری که به مقادیر تعلق دارد می‌پردازد، پس از آن به بیان مکان و انیّت مکان و تحقیق ماهیت مکان پرداخته و نظر قائلان به خلأ را رد می‌کند و اَماراتی را که بر بطلان خلأ دلالت دارند می‌آورد و می‌گوید: اگر خلأ ثابت گردد، اجسام را نه قوهٔ جاذبه و نه قوهٔ دافعه نخواهد بود.

فن دوم شامل پنج باب است و هر بابی فصل‌هایی چند دارد،: باب اول در

۱. در آغاز این مقدمه گفتیم که این سفر شامل نه مقولهٔ عرض و یک مقولهٔ جوهر است و از چهار فن تشکیل یافته است. فنّ چهارم آن خود شامل شش فن است که رویهم ده فن می‌شود. «م»

احکام کلی بودن است و دربارهٔ مقولهٔ «کیف» می‌باشد، و آن شامل یک مقدمه در خاصیت کیف و تقسیمش به دو بخش ـ رطوبت و یبوست ـ است که هر دو کیفیت منفعل‌اند، و سبب نامیدن آن بدین نام، سپس به رد قائلان به اینکه کیفیات اجسام، نفسِ اَشکالشان می‌باشند و همان مزاج اجسام است می‌پردازد.

در باب دوم در کیفیات ملموس و در حدِّ (منطقی) گرمی و سردی و حرارت و برودت، و در ماهیت حرارت غریزی و انیت آن و ماهیت رطوبت و یبوست و انیت آن‌دو و در لطافت و کثافت (متراکم بودن) و چسبندگی و درخشندگی و نمناکی و خشکی سخن می‌گوید و سپس در فصلی دیگر دربارهٔ سنگینی و سبکی و در آنچه که پنداشته می‌شود از کیفیات لمسی هستند، درحالی که نیستند می‌پردازد.

در باب سوم در کیفیات دیدنی سخن می‌گوید و آنها را در فصل‌هایی چند بیان می‌دارد، نخست دربارهٔ رنگها سخن می‌گوید و سپس به بحث در نور محسوس می‌پردازد و بعد از آن در حقیقت نور و اقسام آن سخن می‌گوید و بعداً در فصلی دیگر در فرق بین ضوء و نور و شعاع و برق و سایه و تاریکی و اینکه رنگ‌ها هنگام حصول ضوء بالفعل حادث می‌گردند می‌پردازد.

در باب چهارم در کیفیات مسموعه و شنیدنی‌ها سخن می‌گوید و آنها را در چند فصل بیان می‌دارد، نخست به علّت حدوث صدا و اثبات وجود صدا در خارج می‌پردازد، بعداً در علّت سنگینی صدا و تندی آن و معنی صدا و طنین و حرف، و در تقسیم حرف به صامت و مصوَّت (بی صدا و با صدا) و به «آنی» و زمانی سخن می‌گوید.

در باب پنجم در کیفیت چشایی و بویایی و در اثبات عرضی بودن آنها در چندین فصل سخن می‌گوید، فصل نخست دربارهٔ انواع طعم‌ها و مزه‌هاست که اجسام، یا بدون طعم‌اند و یا طعم و مزه دارند؛ در فصل دیگر در بوهایی که استشمام می‌شود سخن می‌گوید که انواع بوها را نزد ما نامی ـ جز از سه جهت ـ نمی‌باشد: اول از جهت اضافه به موضوعات آنهاست، مانند بوی

مشک و عنبر و سرگین؛ دوم از جهت موافقت و مخالفت، چنانکه گویند عطر بیز و گندیده ـ بدون تحصیل معنی فصلی در آن دو ـ و سوم از جهت اینکه برایش نام آنچه از آن طعم و مزه مشاکلت یافته اشتقاق می‌یابد، مانند اینکه گویند: بوی شیرین و بوی ترش.

در بخش دوم از اقسام چهارگانه کیف، یعنی قوه و «لا قوه» و انواع سه‌گانهٔ آن: استعداد شدید بر اینکه انفعال نپذیرد، و استعداد شدید بر اینکه انفعال پذیرد، و استعداد شدید بر اینکه فعل انجام دهد سخن می‌گوید، بعد از آن در فصلی آنچه را که گفته به وجهی تفصیلی تحقیق و اثبات می‌نماید، سپس در فصلی تحقیق می‌کند که نرمی و سختی از چه جنس از اجناس «کیف»اند.

در بخش سوم سخن از کیفیاتی می‌گوید که در نفوس پدید می‌آید، بعد از آن در فصلی در قدرت که اصلاً قدرت و نیرو چیست؟ و در فصل دیگر در اراده و در فصل دیگر در خُلق، یعنی خو و مَلکه و اقسام آن سخن می‌گوید و سپس در فصلی دیگر دربارهٔ حقیقت درد و رنج و لذت و خوشی به‌طور مفصل سخن می‌گوید و در فصل دیگری این قول را که دردآور و دردناک در تمامی عبارت از جدا شدن اتصال است باطل می‌سازد، و در فصلی دیگر بیان می‌دارد که مولم و دردآور چه نوع از انواع بدی مزاج است، بعد از آن در فصل دیگری به تفصیل لذات و خوشی‌ها و برتری بعضی از آنها بر بعض دیگر پرداخته و باز در فصل دیگری آنچه را که ابن‌سینا در لذت و خوشی حواس گفته پی‌گیری کرده و اشکالی را که در آن کرده است پاسخ می‌دهد، در فصل دیگر به سلامتی و بیماری پرداخته و گفته صحت و مرض از کیفیات نفسانی‌اند و در دیگر فصل سخن از واسطهٔ بین صحت و مرض دارد و در فصل دیگری سخن در خوشحالی و غمناکی و غیر این دو گفته و پس از آن به اسباب خوشحالی و غم می‌پردازد، در فصل دیگر به ضعف قلب و قوه‌اش، و فرق بین ضعف قلب و وحشت کردن و همین‌طور بین قوهٔ قلب و بین نشاط و سرور پرداخته، و در فصل دیگر سخن از سبب عروض این عوارض بدنی، به‌جهت مکیّف شدن نفس به این کیفیات نفسانی گفته، در فصل دیگر در

مناسبتی که بین چیزی از این کیفیات نفسانی و بین خونی که حامل روح، و روحی که حامل آثار این کیفیات است بیان مفصلی دارد.

بخش چهارم در کیفیاتی است که اختصاص به کمیات دارند و شامل سه مقاله می‌باشد، و پیش از شروع دو بحث را دربارهٔ جسم طبیعی ایراد می‌کند.

مقالهٔ اول در استقامت و استداره (راست و گِرد بودن) است و شامل فصل‌هایی چند است: فصل اول در حقیقت آن‌دو، فصل دوم را مصنف قدس‌سره در معرفت و شناخت دایره و اثبات وجودش قرار داده و در فصل دیگری گفته: مستقیم و مستدیر (راست و گِرد) از حیث نوع مخالف هم‌اند و تحقیق کرده که کیفیت، به چه معنایی فصل کمیّت می‌باشد؟ و آنرا در دو مطلب بیان و اثبات کرده است و در تفریعی در دوایر مخالف هم از حیث بزرگی و کوچکی سخن گفته و در فصلی دیگر ثابت کرده که مستقیم و مستدیر، ضد یکدیگر نیستند، و پس از آن در فصلی دربارهٔ آنچه منع که در نسبت بین مستقیم و مستدیر ـ از برابری و فزونی ـ گفته شده حکم کرده است.

مقالهٔ دوم دربارهٔ شکل است و شامل چندین فصل است: فصل نخست در تعریف شکل است، در فصل دوم گوید: آیا هیئت مذکور ـ یعنی هیئت شکلی به امر وضع ـ از باب کیف است و یا از باب وضع؟ فصل سوم را اختصاص به حال زاویه داده و اینکه زاویه از کدام مقوله است و این بحث چهارم است، فصل چهارم را اختصاص به احتجاج و استدلال هریک از دو گروه داده، یعنی قائلان به «کم» و قائلان به «کیف»؛ فصل پنجم را هم اختصاص به نفی اشد و اضعف و تضاد در اَشکال داده است.

مقالهٔ سوم در حال خلقت و کیفیات اَعداد است و آنرا در چندین فصل بیان داشته است. فصل اوّل را اختصاص به حال خلقت داده که عبارت از بحث پنجم می‌باشد، فصل دیگر را بدین امر اختصاص داده که آیا ترکیب در اعراض، از اجناس و فصول و یا مادّه و صورت عقلی جایز است؟ در فصل بعدی سخن از خواص اعداد و کیفیات آنها گفته است.

فن سوم در بیان بقیه مقولات عرضی است و در آن مقالاتی چند است:

مقالهٔ اول در مضاف است و در آن فصل‌هایی است: فصل اوّل در آغاز سخن در مضاف است، فصل دوم در تحقیق و اثبات مضاف حقیقی است، فصل سوم در خواص دو طرف اضافه (یعنی نسبت) است، فصل چهارم را مصنف قدس‌سره اختصاص به تحصیل معنایی که عبارت از نفس مقولهٔ مضاف، که یکی از اجناس عالی دهگانه است داده، و در فصل پنجم گوید: آیا اضافه و نسبت در خارج موجود است یا اینکه موجود نیست؟ فصل ششم در گونه و نحوهٔ وجود در خارج است، فصل هفتم در این امر است که تحصّل هریک از دو متضایف، مانند تحصّل دیگری است، اگر جنس باشد جنس است و اگر نوع باشد نوع است و اگر صنف باشد صنف است و اگر شخص باشد شخص است، در فصل هشتم مصنف قدس‌سره مضاف را از وجوهی چند تقسیم می‌نماید، فصل نهم در این است که آیا مضاف، تضاد و اشد و اضعف بودن را می‌پذیرد یا آنکه نمی‌پذیرد؟ و فصل دهم را اختصاص به کلی و جزئی و ذاتی و عرضی داده است.

مقالهٔ دوم در بقیهٔ مقولات است و در آن چندین فصل است: فصل اول در حقیقت «أین ـ کجایی» می‌باشد و فصل دیگر در تقسیم «أین» و فصل دیگر در دنبالهٔ احوال «أین» است، مصنف قدس‌سره در فصل چهارم به حقیقت «متی ـ کِی؟» و انواع آن پرداخته است و در فصل پنجم به تعریف و بیان «وضع» پرداخته است، در فصل ششم به تعریف «جِده ـ مِلک» پرداخته و نتیجه گرفته که این از مقولهٔ مضاف است، و در فصل هفتم به دو مقولهٔ «ان یفعل» و «ان ینفعل» پرداخته و در فصل هشتم به دفع إشکالاتی که بر موجودیت آن‌دو شده است پرداخته.

فن چهارم در بحث و گفتگو از احکام جواهر و اقسام اوّلی آنهاست و گوید جوهر از عوارض موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد و سزاوار است که در علم کلی که بحث از عوارض موجود است گفته آید، و در آن مقدمه و مطالبی چند دارد.

در مقدمه ماهیت جوهر و عرض و احوال آن‌دو را در چندین فصل بیان می‌دارد، لذا فصل اول را اختصاص به تحقیق ماهیت جوهر و عرض می‌دهد، در فصل دوم به تعریف عرض می‌پردازد و در فصل سوم در رسم جوهر که موجودی «لا فی موضوع» است سخن می‌گوید، فصل چهارم در اینکه حمل معنی جوهر بر آنچه که تحت آن است، آیا حمل جنس است یا اینکه حمل جنس نیست، سپس در ذیل این فصل به بحث و پرده برداشتن از حقیقت معنا می‌پردازد و سپس پندارهایی را که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) آورده در چهار وجه و چندین پاسخ بر طرف می‌سازد، در فصل پنجم گوید: بعضی از جواهر از بعض دیگر پیشتر و بهترند و در ذیل این فصل بحث‌ها و پاسخ‌هایی را در پنج بحث و پاسخ دفع می‌نماید و فصل ششم را اختصاص به بیان خواص جواهر می‌دهد و در ذیل آن بحث و تحقیقی دارد که در آن از صاحبان مکاشفه که مؤیَّد به نیروی برهان و نور عرفان‌اند یاری می‌جوید و نظریات حِکمی آنان را در این بحث و گفتگو نقل می‌کند، در فصل هفتم گوید: محال است که یک موجود هم جوهر باشد و هم عرض، در ذیل این فصل گره‌ها و اشکالاتی را که صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب رازی) وارد کرده نقل می‌کند و به همگی پاسخ داده و آنها را می‌گشاید.

اما مطالب: مطلب اول در احکام جواهر است و دارای شش فن می‌باشد.

فن اول در تجوهر اجسام طبیعی است و در آن یک مقدمه و نُه فصل است، مقدمهٔ این فن دربارهٔ ماهیت جسم طبیعی است و در ذیل آن بحث و تحقیقی چند و بینش دادن‌هایی و اشکالاتی و گشودنهایی را بیان داشته است، در فصل یکم اختلاف مردمان را در تحقق و ثبوت جوهر جسمانی و گونهٔ وجودش که بدان اختصاص دارد بیان می‌دارد و پس از بحث و اشاره‌ای در این‌باره و اشکال به شیخ اشراق در فصل دیگری به شرح اتصال مقوِّم جوهر جسمانی و آنچه لازمهٔ آن است و آحادش بر آن وارد می‌شوند ـ با بقای اوّلی ـ می‌پردازد، و پس از تلخیص و توضیحی در فصلی دیگر گوید: تمام امتدادات و اتصالات، وجودشان به جوهر متصل جایز است، فصل چهارم این فن در

انواع تقسیم است به اجزای مقداری، و آنها چهارند: انفکاک خارجی و انفکاک وهمی جزئی و انفکاک عقلی فرضی و چهارم آنچه که به‌حسب اختلاف دو عرض قارّ و یا غیر قارّ می‌باشند، در فصل پنجم آن به بیان اثبات متصل وحدانی می‌پردازد تا بدان، نحوه و چگونگی وجود صورت جسمی آشکار شود، و در طی آن گره زدنها و اشکالاتی که از جانب شارح کتاب مقاصد شده همه را نقل و آنها را گشوده و اوهامی که بیشتر آنان وارد کرده‌اند همه را نقل و برطرف می‌سازد، در فصل ششم به بیان آنچه که اختصاص به ابطال نظریهٔ نظّام معتزلی دارد می‌پردازد، فصل هفتم را در اشاره به مفاسدی که بر نفی اتصال در جسم مترتب است و حسّ به بطلان آن گواهی می‌دهد اختصاص داده است، و فصل هشتم در شبهاتی است که مثبتان جزء یعنی قائلان به جواهر فرد تقریر کرده‌اند و بیان مبنای خیالات آنان و پرده‌برداری از چهرهٔ مقصود ـ به‌واسطهٔ زایل کردن آن شبهات و خیالات ـ و پس از یک بحث و تتمیم در فصلی گوید: قبول قسمت انفکاکی تا بی‌نهایت ثابت است و در یک ظل غربی همراه با نورشرقی و بحث و کشف از این فن در یک مخلَص دیگر رهایی می‌یابد.

فن دوم بحث از حال هیولا از حیث ماهیت و حقیقت است و شامل فصل‌هایی چند می‌باشد، در فصل اول سخن از ماهیت هیولا از جهت مفهوم اسم و اثبات وجودش و تحقیق انیتش دارد، به حیثی که هرکس که کمترین تمییز را داشته باشد انکار این مطلب را نمی‌کند، و در فصل دوم اشاره به ماهیت هیولا در نزد محصّلان مشائیان می‌کند، و در فصل سوم اثبات جوهر هیولانی می‌کند و در این بین ابحاث و تحقیقاتی چند کرده و در مخلَصی عرشی آغاز به مباحث دیگر و توضیح بیشتر برای اعادهٔ تهذیب و تنقیح کرده و با اشراقات و نظریاتش در این‌باره با ابحاث گوناگون و پی‌گیریهای مختلف دوباره به مخلَصی عرشی می‌رسد، ولی باز شک و هدایتی و بحث دیگری از جهت دیگری در تعدد جسمیت و اینکه قابل اشاره حسّی است یا نه این فصل را به پایان می‌رساند، و در فصل چهارم بیان منهج دیگری که فلاسفه راست

برای اثبات حقیقت هیولا و گونهٔ وجودش که بدان اختصاص دارد، عنوان می‌سازد و در آن پس از یادآوری قیاسی و وجوهی از ابحاث مختلف به مخلَصی عرشی می‌رسد و فصل را به پایان می‌رساند، در فصل پنجم اشاره به منهج دیگری برای این مرام و مقصود می‌کند و در فصلی دیگر آن دشواری را که بعضی از متأخران از اهل تحقیق برای این مطلب متحمل شده‌اند و نام آنرا برهان خاص الخاص گذارده‌اند، بیان می‌سازد و پس از بحث و اشاره‌ای به فصل هفتم می‌رسد و بیان دلیل دیگری را که صاحب کتاب مباحث مشرقی آورده نقل می‌کند و با تتمیمی این فصل را پایان می‌بخشد.

فن سوم در تصاحب و دوستی هیولا و صورت ـ به‌واسطهٔ علاقهٔ ذاتی ـ است و در آن چند فصل است، فصل اول در این است که جسمیّت از آن حیث که جسمیت است از هیولا انفکاک‌پذیر نیست، و از راه‌های مختلف این را اثبات می‌کند و اشکالات وهمی را آورده و بر طرف می‌سازد و سپس بعد از تحقیق و بحث به مخلَصی عرشی می‌رسد، در فصل دوم احکام کلی را که به این مقام تعلّق دارد بیان می‌سازد، در فصل سوم محال بودن تعرّی و برهنه بودن هیولای جسمی را از مطلق صورت بیان می‌سازد و از چهار راه و سه تفریع این مطلب را اثبات می‌نماید، در فصل چهارم در چگونگی تلازم بین هیولا و صورت سخن می‌گوید تا آنکه گونهٔ وجود هر صورتی ـ با قیاس بدانچه که حامل آن است و تقدمش در وجود بر هیولای آن ـ ظاهر و آشکار گردد، و بعد با تفریعات و شکها و ازالهٔ شک‌ها آنرا در تسجیلی به کرسی می‌نشاند، و در فصل پنجم مقارن و جفت بودن معلول را با علت جایز می‌شمارد، و در فصل ششم، چگونگی واحد «بالعموم» بودن چیزی علّت واحد «بالعدد» بودن چیزی ـ به وجه خاص ـ را بیان می‌دارد و در دو بحث و تحصیل و یک دنباله مطلب را به پایان می‌رساند.

فن چهارم در اثبات طبایع خاص اجسام، و نیز اشاره به جوهریت صورت‌های منوّع آنها و آنچه بدانها مُلصق و ملحق می‌گردد، می‌باشد و در آن فصل‌هایی است، فصل اول اشاره به معنای آنها و فصل دوم در اثبات آنها

از جهت مبدئیت آنها مر حرکات و آثار را دارد و از سه وجه اشکال بر این مطلب را پاسخ می‌دهد، فصل سوم در اثبات صور طبیعی از راه دیگر است و آن مقوِّم بودن آنهاست مر مادّه را، در این مطلب پس از بحثی چند به مخلَصی عرشی و سپس به قاعده‌ای عرشی می‌رسد و از آن رهایی می‌یابد، فصل چهارم در بیان منهج سوم برای اثبات جوهری بودن صورت نوعی می‌باشد و پس از دو بحث به منهج چهارم در این مرام و مقصود در فصل پنجم می‌رسد، در فصل ششم به دفع مناقضه‌ای که بر این استدلال به دو منهج آخری شده است می‌پردازد و پس از یک تحصیل عرشی به فصل هفتم می‌رسد و آن اینکه: تقویم صورت طبیعی جسمی به‌گونه تبدیل نمی‌باشد و با تفریعی به فصل هشتم می‌پردازد، و آن اینکه: مرتبهٔ وجود صورت طبیعی بر مرتبهٔ وجود صورت جسمی تقدم و پیشی دارد، و در آنجا شک مشهوری را که بوده است پاسخ می‌دهد، در فصل نهم گوید: وجود صورت طبیعی و قوای جسمانی در اطراف و نهایات اجرام نمی‌باشد، و پس از یک تلویح عرشی آنرا به پایان می‌رساند، در فصل دهم اشاره به‌گونهٔ وجود اشیاء موجوده دارد و در فصل یازدهم اشاره به صورت‌های اولی و صوری که پس از آن است و نیز اشاره به‌گونه و نحوهٔ بقای فاسدات دارد.

فن پنجم در این است که نحوه و گونهٔ اجسام به شکل تجدد و انقضا و حدوث استمراری - بدون دوام و بقا - می‌باشد، در فصل اول در لامعه‌ای عرشی گوید: اجسام و طبایع و تمام قوای آنها در معرض نابودی و فنایند و آنها را هیچ بهره‌ای از دیمومیت و بقا نمی‌باشد، و گوید: این راز سر به مُهر و علم پنهان را که جز پاکان بدان دست نیازند حفظ کن، و در رازی دیگر، تلاشی و اضمحلال عالم طبیعت و نابودی و فنایش را بیان می‌دارد و پس از بیان رازی دیگر و عارض شدن وهمی و تعلیم دادنی که آنرا برطرف سازد به فصل دوم در اثبات این مطلب می‌رسد که: هر متحرکی خواه جسم باشد و یا طبیعت و یا نفس، به‌زودی فنا خواهد گشت، بلکه همه اشیاء جز ذات او فناپذیرند، چنانکه قرآن بدان ناطق است و برهان با آن مطابق، و پس از

عارض شدن وهم و اِزالهٔ آن به حکمتی مشرقی می‌رسد و فصل را به پایان می‌رساند، فصل سوم را در اینکه اعتقاد به حدوث عالم اعتقادی است که تمام انبیا علیهم‌السلام و حکما بر آن اتفاق نظر دارند [1] آغاز می‌کند، سپس سخنان ابوالحسن عامری صاحب کتاب «الامَد علی الابد» را و سخنان افلاطون را در کتاب طیماوس و نوامیس نقل کرده و اشکالاتی می‌کند و پاسخ‌هایی می‌دهد و با نقل بعضی از میمرهای کتاب اثولوجیای افلوطین نتایجی نیکو تحصیل می‌نماید، و سپس به تفسیر و یادآوری مطالب افلوطین در آن کتاب می‌پردازد و پس از رد اوهامی که در این‌باره شده این مطلب را تسجیل و اثبات می‌نماید، در فصل چهارم اعتقدات فلاسفه‌ای را که غیر اینان بودند، یعنی استوانه‌های علم و معرفت شناخته شده‌اند، در حدوث عالم و خراب و نابودی آسمانها و زمین بیان می‌دارد و از آن جمله زینون اکبر و فلاسفهٔ فادامیا (آکادمی افلاطون) و هرقل و ابیقورس و شیخ یونانی و فرفوریس ـ واضع کتاب ایساغوجی ـ و ابرقلس و غیر هم را بر می‌شمرد [2]؛ در فصل پنجم این فن به برخی از سخنان پیشوایان کشف و شهود ـ از این امت مسلمان ـ در تجدد طبیعت جِرمی که ملاک امر در نابودی و زوال عالم است می‌پردازد، نخست از سخنان امیرالمؤمنین علیه‌السلام در کتاب نهج‌البلاغه آغاز می‌کند و سپس به سخنان اهل تصوف و مکاشفان می‌پردازد.

فن ششم از علم جواهر، در مبادی و اسباب طبیعیاتی است که عالِم طبیعی آنها را قبول داشته و از عالِم الهی به‌گونهٔ حکایت و تسلیم پذیرفته

۱. بر خوانندگان گرامی پوشیده نماند مطالبی را که مصنف قدس‌سره از فن چهارم در بحث از احکام جواهر و اقسام اولی آن گفته. و مطالبی را که از مطلب اول در احکام جواهر در شش فن بیان داشته. و حتی مقولات نه‌گانه‌ای را که پیش از بحث جواهر تقریر فرموده، تمام اینها را در سفر اول به‌طور مستوفی و استدلالی با جرح و تعدیل آورده است. در این سفر باز هم به‌طور مستوفاتر و به‌صورت سفری مستقل و در تحت یک مرحله بیان داشته است. در هر صورت سفر اول چیزی از این مطلب را کم دارد. «م»

۲. و چنانکه گفتیم تمام این مطالب در سفر اوّل همین کتاب و کتاب مفاتیح‌الغیب و کتاب حدوث عالم به‌طور کامل آمده و ما هم بحمدالله و المنة هر سه کتاب را پس از تصحیح ترجمه کرده و توسط انتشارات «مولی» انتشار یافته است.

است، اما برهان بر آن: پذیرفتنش بر عهدهٔ عالِم ربانی است که از خداوند ـ از جهت فرشتگان مقرب او که وسایط امر و فرمان او در خلقش می‌باشند ـ فرا گرفته است و در آن، هجده فصل است، و این فن ـ یعنی فن ششم ـ انموزج و نتیجه‌گیری تمام مباحث جواهر می‌باشد، بنابراین فصل اول را در تعریف طبیعت آغاز می‌کند و پس از بینش دادنی به فصل دوم می‌پردازد، در آن فصل دربارهٔ نسبت طبیعت به مافوق خودش از صورت و نفس، و به ما تحت خودش از مادّه و حرکت و اعراض سخن می‌گوید و پس از بیان حکمتی مشرقی این فصل را پایان داده و در فصل سوم گوید: فعل طبیعت بالذات است، خواه کلی باشد و یا جزئی، خیر و صلاح است نه شرّ و فساد، در فصل چهارم به موضوع علم طبیعی و مبادی آن می‌پردازد و در فصل پنجم مبادی طبیعیان را بر می‌شمرد که آن مبادی را به‌گونهٔ مصادره و وضع اخذ و اعتبار می‌کند، و در فصل ششم چگونگی اشتراک این مبادی مقارن و جفت هم ـ یعنی مادّه و صورت و عدم ـ را بیان می‌دارد.

فصل هفتم این فن را اختصاص به این مطلب می‌دهد که کدام یک از این علّت‌ها سزاوار است که از حیث مطلب و از جهت اهتمام، برای طبیعیان شدیدتر و قوی‌تر باشد، فصل هشتم را تخصیص به معرفت چگونگی ترکیب یافتن جسم طبیعی از مادّه و صورت خودش ـ در چهار حجت ـ داده است، چنانکه نفس صورت بدن است، بدن هم مادّهٔ آن است، از مادّه و صورت جسم طبیعی حصول می‌یابد، درحالی که مادّه و صورت خود عبارت از جسم طبیعی است، و چون کار مشکل می‌شود، در پی آن اعضالات و اشکالاتی را نقل می‌کند و سپس تفصیات و رهایی از آن اعضالات را بیان می‌دارد و در پی یادآوری در این امر و هشدار دادنی فصل را به پایان می‌رساند؛ در فصل نهم شک‌هایی را که توهّم می‌شود بر نظریهٔ اتحاد بین صور و مواد وارد شود گشوده و حلّ و رفع می‌نماید و پس از هشدار و بینش دادنی در فصل دهم به دنبالهٔ سخن‌ها و نظریاتی که دربارهٔ اتحاد بین مادّه و صورت ـ از جهت جرح و تعدیل ـ گفته شده است می‌پردازد و در فصل یازدهم به دنبالهٔ سخن‌ها و

نظریاتی که در احوال علّت‌ها ـ از آن حیث که مبادی متغیرات و طبیعیات‌اند ـ گفته شده است می‌پردازد و فصل دوازدهم را به تعیین مناسباتی که بین این مبادی است اختصاص داده است.

فصل سیزدهم در چگونگی دخول علّت‌ها در مباحث و افکار، و درخواست «لمیّت ـ چرائی» و پاسخ از آنهاست، فصل چهاردهم در تحقیق ماهیت مزاج و انّیت آن است و پس از بیان چهار حجت و برهان که یکی از آن چهار از عرشیاتی است که مأخذش نزدیک بدان عرشیات و یا اقوالی می‌باشد که پیش از این بیان داشته است؛ فصل پانزدهم را بدانچه که ابن‌سینا در این‌باره بیان داشته اختصاص داده و به دفع و پاسخ آن می‌پردازد، فصل شانزدهم را در دنبالهٔ استبصار و بینش دادن و دفع آنچه که بیان و ایرادش بر نظریه و آراء ما امکان دارد، برگزیده است، در فصل هفدهم گوید: این عقیده و مذهب و نظریه، یعنی عدم بقای صور عناصر در موالید، شباهت بدان دارد که غیر مستحدث‌اند (یعنی صورشان بالفعل موجود نیستند بلکه بالقوه‌اند) و ابن‌سینا این سخن را که معلم اول گفته: ممتزجات بالقوه ثابت‌اند، چنین تأویل کرده که مراد معلم اول (ارسطو) از آن، قوهٔ فعلیت است که صورت می‌باشد... لذا مصنف قدس‌سره در اینجا توضیحی «لمّی» داده و این بحث سنگین را پایان می‌بخشد؛ فصل هجدهم اختصاص به بیان این امر دارد که: موجودات طبیعی در فضیلت و برتری و شرف متفاوت‌اند، و اینکه مواد جسمی آمادگی پذیرش فیض وجودی را به تدریج دارند، گویی که در اینجا یک طبیعت شخصی است که رو به سوی کمال دارد و به جانب عالم قدس پویا و از پائین‌ترین منازل و مراتب، به بالاترین آنها بَر می‌شود، در این بحث از دو قاعده امداد می‌جوید: یکی از آن‌دو که قاعدهٔ امکان اشرف است از معلم اول (ارسطو) رسیده و دومی قاعدهٔ امکان اخس است که از ابداعات و آراء و نظریات خود مصنف قدس‌سره می‌باشد و مصنف هر دو را در طی مباحثش در سفر اول بیان داشته است، و گوید: این دو قاعده در هرچه که به‌حسب انواع در تحت کون‌اند جاری می‌گردد، اگرچه به‌حسب حال

هرشخصی جاری نمی‌باشد، و گوید تمام موجودات از اخس به اشرف بر می‌شوند و جماد به نبات و نبات به حیوان و حیوان به افق انسان می‌رسد و انسان به افق اعلا و فرشتگان مهیمان و محیط به تمام مراتبی که از آنها به بالاتر بَر شده می‌شود و مظهر اسماء حسنای الهی و صفات او می‌گردد [۱].

در پایان این فصل گوید: هیچ جسم طبیعی نیست مگر آنکه دارای مادّه و صورت است و مادّه‌اش را مادّه‌ای دیگر است و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه منتهی به مادّه‌ای می‌شود که قوهٔ محض است و هیچ فعلیّتی جز برای غیر خودش ندارد؛ صورتش را نیز صورتی دیگر است و همین‌طور ادامه دارد تا آنکه منتهی به‌صورتی می‌شود که صورت محض و فعلیّت محض است و قوه‌ای ندارد (که به فعلیت نرسیده باشد) و کمال محض است و نقصی در او نیست، و انسان آخرین موجودی است که عالم طبیعت بدو ختم گردیده است ـ چنانکه در سفر اول گفته آمد ـ و در وی تمام حقایق عالم بالا و پائین گِرد آمده است، و اوست که به جمعیتِ حقایقِ عالَم، حقایق حق متعال از اسماء و صفات او را که بدانها خلافت کبرا و جانشینی او بر اریکهٔ عالم وجود در عالم کبیر ـ پس از خلافت صغرای او در عالم طبیعت ـ جایز می‌گردد، اضافه کرده [۲] است.

۱. مولانا در این باره گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم — و ز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
بار دیگر هم بمیرم از بشر — تا بر آرم از ملایک بال و پَر
بار دیگر از مَلک پرّان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون — گویدم انا الیه راجعون

۲. یعنی حقیقت خاص، که جامع تمام کمال در طبیعت است، اما مقصود مصنف قدس‌سره از طبیعت کلی همان است که در بالا در حیطه و جمعیت بیان داشت و سپس آنچه که پس از آن است به‌گونهٔ تبعیت و لزوم است و همین‌طور تا در نزول به جسمیت و هیولا منتهی گردد. بنابراین انسان کامل جامع جوامع کلم است و در این حال طبیعت کلی و صورت مفارق عقلی می‌باشد، و این خود مسلکی پسندیده و منهجی ظریف و دقیق است که بدان، مُثُل الهی و صور مفارق عقلی انواع طبیعی ـ چنانکه افلاطون الهی و استادش سقراط معنوی قائلند ـ اثبات می‌گردد.

بدین منزلت رفیع ـ یعنی جمعیت حقایق ـ است که فرشتگان وی را به فرمان الهی سجده کردند، و چون فرشتگان عالم بالا و خصّیصان وی را سجده کردند، گمانت به اصناف پائین نشین در صفّ نعال عالم وجود چیست؟ اگر این نبود نمی‌فرمود: و سخرلکم ما فی‌السموات و ما فی‌الارض جمیعا، و نمی‌فرمود: و لقد خلقناالانسان فی احسن تقویم، و در آفرینش انسان خویش را ثنا و مدح نمی‌فرمود که: فتبارک الله احسن الخالقین.

با پایان یافتن این تحلیل مفصل امید است این عروس فضل و هنر را دامادی در خور پیدا شود و به قول حافظ:

بوی بهبود ز اوضاع جهان می‌شنوم	شادی آورد گل و باد صبا شاد آمد
ای عروس هنر از بخت شکایت منما	حجلهٔ حُسن بیارای که داماد آمد
دلفریبان نباتی همه زیور بستند	دلبر ماست که با حُسن خدا داد آمد
زیر بارند درختان که تعلّق دارند	ای خوشا سرو که از بار غم آزاد آمد

به‌طور یقین صدرالمتألهین در انتخاب نام اسفار برای کتاب خود به کتاب اِسفارِشیخ‌اکبر محیی‌الدین بن عربی نظر داشته است زیرا شیخ‌اکبر رساله‌ای دارد تحت‌عنوان الإسفار عن نتایج الأسفار که در آن به حقیقت سفر اشاره کرده و آن را تنها به سه سفر تقسیم کرده است یعنی سفر از جانب حق و سفر به سوی حق و سفر در حق. در دو سفر اولی دو قوس انالله و اناالیه راجعون به‌هم سربر می‌آورد. و سفر سوم که مسافرت در وادی تیه و حیرت و سرگشتگی است کار تمامی می‌یابد. عین عبارت او این است: اما بعد فأنّ الأسفار ثلاثه لا رابع لها ابنتها الحق عزوجل و هی سفر من عنده و سفر الیه و سفر فیه و هذا السفر فیه هو السفر التیه والحیرة... (کتاب الإسفار از مجموعهٔ رسائل ابن عربی چاپ بیروت ص۳) بنابراین ما هم این اسفار را برمبنای همان سه سفر گذاشته و به ترجمهٔ آن سه می‌پردازیم.

از درگاه احدیت منان آرزومندم که خوانندگان این سفر نفیس و پویندگان راه حقیقت را موفق و پایدار بدارد و در ذیل عنایتش مترجم و ناشر را توفیق خدمت عطا فرماید؛ آمین! رب العالمین.

محمد خواجوی
۱۳۷۹ / ۳ / ۴

ترجمهٔ اسفار

سفر سوم

سفر از حق به خلق

هُو

بسم‌اللّه الرحمن الرحیم

سپاس مر پروردگاری را که به وجوب وجودش وجود کائنات را تابان، و به نور ذاتش حقیقت انیّات و هویّت ممکنات را رخشان نمود، جواهر عقلی ثابت را از پرتو ذاتش آفرید و نفوس آسمانها را از تجلّی اشراقات صفاتش ایجاد فرمود؛ صفحات اجرام علوی و سفلی و اجسام برین و زیرین را برای نقش کلماتش خلقت کرد؛ اسباب حرکات و اَدوارِ کائنات را به‌جهت رحمات پی‌درپی‌اش پدید آورد و شئون‌آلاء و خیراتش راتجدید و تازه فرمود؛ جوهرنفس انسانی را از بین صور موجودات، آمادهٔ حمل‌بار امانات و رسالات خویش، و مظهر شگفتیهای راز آفرینش و اثر شگرف صُنع خود، و حامل کتابهای آسمانی و آیات الهیش، و خوانندهٔ کتاب فرو فرستاده‌اش ـ از محکمات و متشابهات آن ـ قرار داد؛ او را بر گسترش بخشش و دهشش، و بر اختصاص حکمت و الهامش، و شمول احسانش، و برافراشتن برهانش، ستایش همی گویم.

و بر بندهٔ بیم‌رسانِ آموزاننده و پیک مژده‌دهنده که گنجینه‌های کلمات جامع و جواهر سخن بدو داده شده، و او را به حقیقت بشرت دهنده و مژده‌رسان، و ترسانندهٔ بیم‌رسان فرستاده، و نیز خوانندهٔ به‌سوی خدا ـ به فرمان وی ـ و ماه تابانی قرارش داده ـ یعنی محمّد ـ درود می‌فرستم؛ و درود الهی بر خاندان و آل پاک او باد که برگزیدگان والامقام و گنجوران اسرار وحی و یقین‌اند و حاملان کتاب حق متعال، و دروازه‌های

رسیدن به پناهگاه و امانِ پروردگار عالمیان‌اند.

امّابعد: این آغازِ گونه‌ای دیگر از حکمت و معرفت است و آن تجرید و نگرش به ذات موجودات و تحقیق وجود مفارقات (مجردات) و الهیات است که به معرفت ربوبی و حکمت الهی نامیده شده است.

و چون بهترین نعمتی که خداوند بر خلقش افاضه می‌کند و بالاترین عطایی که از جانب خودش به بنده‌اش عنایت می‌فرماید، همان چیزی است که در کتاب درخشانش به‌نام «خیرکثیر» نامیده است، یعنی حکمت الهی و معرفت ربوبی، و شکی نیست که آن سعادت بزرگ و شادمانی سترک است که به‌واسطهٔ تحصیل و کسب آن، بزرگی و سروری عُلیایی که بر تمام مدارج بلند و کمالات ارجمند برتری دارد بدست می‌آید.

پس بر آن کس که خداوند رحمتی از جانب خویش عطایش فرموده و از نزد خودش دانشی بدو بخشیده، و در این دانش نیرویی بدو عنایت فرموده که بدان در زمین حقایق سیر و گردش کرده، و نیز نوری بدو داده که بدان در تاریکی‌های برزخ‌های سفلی هدایت و راهنمایی شود، و بالی بدو بخشیده که به قلّه عوالم بالا اوج گرفته و پرواز نماید و بصیرت و بینشی بدو بخشش و دهش کرده که بدان ملکوت آسمانها و زمین را مشاهده کند ـ چنانکه فرموده: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من‌الموقنین، یعنی: بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ ـ انعام) ـ لازم است که در شکرگزاری نعمت الهی و دهِش او بشتابد و کرم و رحمتش را اظهار کرده و فرمانش را پذیرا گشته که فرموده: و اما به نعمت ربک فحدّث، یعنی: نعمت و دهش پروردگارت را بازگوی (۱۱ ـ ضحی) و به‌جهت دست‌یابی به افزونی احسانش ـ چنانکه فرموده: لئن شکرتم لازیدنکم، یعنی: اگر سپاس دارید افزونتان دهم (۷ ـ ابراهیم)، ناگزیر از بیان و توضیح این مطالب مهم و روشن کردن این اهداف بلند است تا بدان، بندگان خدا منتفع و بهره‌مند گردند و کار معاد و رستاخیز به صلاح آید.

پس در این علم است که مقامات مردان و درجات حالات در پایان آشکار می‌شود، اگر برای کسی این علم میسّر گشت، خیر تمام و کمال، کامل برایش حاصل شده است، و اگر آنرا در نوشته‌ای ثبت کند، برایش پاداش فراوان و نامی نیک می‌ماند و

نزدیک است که خداوند وی را از وارثان بهشت متقیان قرارش دهد و نزد آیندگان نیک‌نامش گرداند؛ برای اینکه ارشاد و هدایت همگنان ـ از طالبان ـ از بزرگترین وسایل قرب و نزدیکی به خداوند متعال است و این روش پیغمبران مرسل ـ سلام الله علی نبینا و آله و علیهم اجمعین ـ است.

در کتابهای آسمانی کلمات فراوانی است که دلالت بر شرف و برتری دانش و آموزش دارد، از جمله آنکه خداوند به نیای ما آدم علیه‌السلام وحی فرمود که: ان المستنبطین للعلوم عندی افضل من عمّار الارض بالصنائع، و من استنبط علماً و دوّنه فی کتاب فهو بمنزلة آدم الصفی، یعنی: استنباط علوم کنندگان (دانشمندان) در نزد من از آباد کنندگان زمین به وسیله صنایع برترانند، و هرکس که علمی را استنباط کرد (آموخت) و آن را در نوشته‌ای ثبت کرد، به منزلهٔ آدم صفی است؛ و رسول خدا صلی‌الله علیه وآله به معاذبن جبل فرمود: لان یهدی الله بک رجلاً واحداً خیر لک من الدنیا و مافیها، یعنی: اگر خداوند به‌واسطهٔ تو یک‌نفر را هدایت فرماید، برای تو از دنیا و هر چه که در دنیاست بهتر است؛ و امثال این روایات که فراوان است و بیانش سخن را به درازا می‌کشاند.

و ما با یاری و توفیق الهی قوانین این علم را بیان، و ارکان آنرا استوار، و راهش را روشن، و دلیلش را ثابت کردیم و رسوم و آثارش را ـ پس از آنکه کهنه شده بود ـ زنده و تازه ساختیم و ارکانش را پس از آنکه فرونشسته بود مستحکم نمودیم؛ آنچه از آراء و نظریات فلاسفه که درست بود ثابت کردیم و هر چه که باطل بود، رد کردیم، و اصولاً پیشینیان از فلاسفه که بر روش و مسلک پیغمبران بودند، کم بوده که در مبانی و اصول مهم خطا کرده باشند، و آنچه از قِدم عالَم و نفی قدرت از خداوند و عدم علمش به جزئیات و انکار حشر جسمانی از ایشان مشهور شده، تمامش تهمت و دروغ بزرگی است که بر آنان بسته شده.

اما متأخران از آنان ـ مانند پیروان مشائیان و دیگر راویان حدیث و اخباری‌ها ـ در اشتباهی بزرگ افتاده‌اند و در مطالب الهیّات و بسیاری از طبیعیات خطاهایی از آنان سرزده که در آنها این‌گونه خطا و فراموشی از هیچ انسانی پذیرفته نیست، و اگر در اینان استعداد و قوّهٔ سلوک و پویایی به‌سوی بازگشتگاه و معاد باشد، پیوسته از عذاب جهل و

نادانی در آن (مطالب) رهایی ندارند، چون گمراه شده و گمراه کرده و از راه راست و جایگاه (امن ابدی) انحراف و کجروی پیدا کرده‌اند؛ پس مرد حکیم فرزانه نه توجهی بدانچه که مشهور است دارد و نه باکی از مخالفت همگان ـ وقتی که به حقیقت دست یافت ـ دارد، و نیز در هر باب و مطلبی توجه به آنکه چه کسی گفته نمی‌کند، بلکه نظرش به آنچه گفته شده است می‌باشد، چنانکه از امیرمؤمنان و امام موحدان علی‌علیه السلام نقل شده که فرمود: لایعرف الحق بالرجال ولکن اعرف الحق تعرف اهله، یعنی: حقیقت به افراد شناخته نمی‌شود، حقیقت را بشناس، اهلش را خواهی شناخت.

و هدف ما در تحقیق هر مسأله و نقد هر مطلوبی ـ در ارشاد و هدایت طالب پاک سیرتی و یا صفا دادن خاطر پاک سرشتی ـ جز تقرب به خداوند و ملکوت اعلای او نیست، اگر این کار موافق نظر صاحبان بحث و دقت قرار گرفت، این همان چیزی است که بدان اشاره کردیم و هدف ماست، و اگر موافق نبود، مشخص و روشن است که حقیقت، موافق خردهای گروهی که طبعشان به‌سبب بیماریهای باطنی که پزشکانِ نفوس از درمان آنان عاجز و ناتوانند ـ تباه شده نمی‌باشد، چنانکه پیغمبر هدایت کننده مورد این خطاب قرار گرفته که: انک لاتهدی من‌احببت، یعنی: تو هر که را بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ ـ قصص)

از این‌روی چون آغاز در تحصیل حکمت، از غیر راهی که شایستهٔ آن است نمودند، آنان را جز دوری و سرکشی در زمین نیفزود، زیرا از آن به بهره‌ای دست نیازیدند و چیزی برایشان حصول پیدا نکرد، و با این زیان بزرگ، توان استعداد پیروی از حکایات عبرت‌آموز (گذشتگان) و هشدارهای شرعی از دستشان رفت، لذا با زیان و ناامیدی بازگشته، درحالی که جامهٔ ننگ و عیب در برداشتند، و این همان زیان بزرگ و ناامیدی دردناک است؛ بنابراین حکیم ربانی را با امثال اینان نه سخنی هست و نه کتابی، و با اشباه آنان نه ندایی می‌باشد و نه خطابی، چنانکه خداوند می‌فرماید: ولئن‌اتیت الذین اوتوا الکتاب بکل آیة ماتبعوا قبلتک، یعنی: برای اهل کتاب هر دلیلی بیاوری به قبلهٔ تو نماز نکنند (۱۴۵ ـ بقره) و باز فرموده: وان یرواکل آیة لایؤمنوا بها، یعنی: هر معجزه‌ای ببینند آنرا باور ندارند (۲۵ـانعام) چگونه غیب را باور کنند و بدان اعتراف نمایند؟

درحالی که استعداد این امر را ندارند، برای اینکه قبول حکمت و نور معرفت را شرطها و سببهایی ـ چون انشراح و گشادگی سینه و سلامت فطرت و نهاد و خوی‌نیک و نیک نظری و ذهن وقّاد و سرعت فهم همراه با ذوق کشفی ـ می‌باشد.

و با همهٔ اینها لازم است که در قلبِ معنوی نوری از جانب خدا باشد که پیوسته مانند چراغدان فروزان و روشن باشد، و این همان است که به‌سوی حکمت راهنمایی می‌کند، همچنان که چراغ، بدان چه در منزل است راهنمایی می‌کند، و هرکس که این امور در وی نیست ـ تا چه رسد به نورِ خویش را در طلب حکمت به رنج نیندازد، و هرکس که دارای فهم و ادراک است ولی دارای حدس کشفی نیست و در قلبش هم نوری که در پیشاپیش و طرف راستش رود وجود ندارد، حکمت برایش حاصل نمی‌شود، اگرچه اطراف آنرا سدّبندی کند و برخی از مقدماتش را محکم سازد: و من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور، یعنی: و هر که را خدا نوری به وی نداده او را نوری نیست (۴۰ ـ نور)

سپس بدان: این بخش از حکمتی که ما عهده‌دار آغازگری در آنیم، برترین اجزا و بهترین بخش‌های آن حکمت است، و آن ایمان حقیقی به خدا و آیات او و روز رستاخیز است که بدان اشاره کرده و فرموده: والمؤمنون کل آمن بالله و ملائکة و کتبه و رسله، یعنی مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و پیغمبران او ایمان دارند (۲۸۵ ـ بقره) و فرموده: و من یکفر بالله و ملائکة و کتبه و رسله والیوم الاخر فقد ضل ضلالاً بعیدا، یعنی: و هر که خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگان او و رستاخیز را منکر شود، در ضلال و گمراهی افتاده است (۱۳۶ ـ نساء) و آن مشتمل بر دو علم شریف و ارجمند است: یکی علم به مبدأ، و دیگری علم به معاد، و درعلم به مبدأ، معرفت الهی و صفات و افعال و آثار او مندرج است، و در علم به معاد، معرفت نفس و رستاخیز و علم نبوّات مندرج است.

خداوند ناظران و متفکران در آن دو را ستوده است، لذا در تعریف ناظران در آفرینش جهان و آنچه از شگفتیهای خلقت که در آن است، و نیز شگفتی‌ها و عجایب فطرت که دلالت بر عظمت آفریننده و یکتایی او دارند فرموده: و یتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: و تفکرکنندگان در خلقت آسمانها و زمین

بیندیشند (و گویند:) پروردگارا! این را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ ـ آل‌عمران) و در تعریف ناظران در نفس خویش و پاک‌کنندگان آن از پرده و حجاب‌های مادی فرموده: و نفس و ماسوّاها فالهمها فجورها و تقواها قد افلح من زکاها و قد خاب من دساها، یعنی سوگند به نفس و آنکه وی را بپرداخته و بدکاری و پرهیزکار بودنش را به او الهام کرده، هرکه جان مصفا کرد رستگار شد و هرکه آنرا بیالود زیانکار گشت (۷ ـ ۱۰ ـ شمس)

و خداوند کسانی را که از اندیشه و تذکّر در حکمت و آیات الهی، و تفکر و تدبّر در شگفتیهای آفریده‌های او روی گردانند، در بسیاری از مواضع کتاب عزیزش نکوهش کرده و فرموده: و لئن سألتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله، یعنی: اگر از آنها بپرسی آسمانها و زمین را چه کسی آفرید؟ گویند: خدا (۲۵ ـ لقمان) آنان را (با اعتراف به توحید) نکوهش فرموده است، چون آنان این را از راه علم و تفکر حاصل نکرده‌اند، بلکه از راه تقلید و تلقین فرا گرفته‌اند، چنان که می‌فرماید: و کأین من آیة فی‌السموات و الارض یمرّون علیها وهم عنها معرضون، یعنی بسا نشانه که در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی گردانند (۱۰۵ ـ یوسف) لذا خداوند آنان را به‌واسطهٔ روی برگردانیدنشان از حکمت نکوهش کرده و به‌سبب ترک کردنشان مر بحث از حقایق امور را و گفتگو از رازهای پنهان در جهان خلق و امر، آنان را سرزنش کرده و فرموده: ما اشهدتهم خلق‌السموات و الارض و لاخلق انفسهم و ما کنت متخذالمضلین عضدا، یعنی: آفرینش آسمانها و زمین را با حضور آنها نکردم و نه آفرینش خودشان را، که من گمراه کنندگان را به‌کمک نمی‌گیرم (۵۱ ـ کهف) اشاره است به نفی این دو علم از آنها، و آنها از این روی مضلّ و گمراه‌کننده‌اند، چون گمراه‌کنندگان بر چیزی از حقیقت نیستند، و آنها جز پس از آنکه جهل ورزیدند و از راه علم انحراف پیدا کرده و بزرگی و سرکشی کردند ـ سرکشی کردنی ـ گمراه نگشته و گمراه نکردند: و ماکان الله لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون، یعنی خدا به آنان ستم نکرد بلکه خودشان بودند که به خود ستم می‌کردند (۴۰ ـ عنکبوت).

بنابراین برهان و قرآن ـ هردو ـ اتفاق دارند که آموختن حکمت الهی و معرفت نفس انسانی ـ یعنی علم به مبداء و معاد ـ دستیابی به بقای ابدی است و رها کردنش، منشأ

زیان دائمی.

ما ای برادران طریقت! برایتان از انوار حِکمیّات و لطایف کلمات، مبادی عقلی و ضوابط کلّی و قوانین منطقی و احکام ذهنی بیان داشته‌ایم که مقدماتی لبریز از فضایل و فزونی، و درجاتی برای سلوک به‌سوی حق‌متعال ـ با گامهای فکر و همّت ـ هستند، آنها نردبانهایی برای رسیدن به معرفت الهی و برشدن به شهود جمال احدیّت و صفات واجبی او، و همجواری پاکان و مجالست با اهل ملکوت و صاحبان درجات بلند، که مقصد یاران وحی و تنزیل و محکمات اسرار صاحبان تأویل است می‌باشند، آنان که دانشهایشان را از فرشتگان مقرب و گواهانی که نویسندگان ارجمندند فرا گرفته‌اند.

آغاز این مقاصد بلند ارزشمند از جانب خداوند متعال است که آنها را نخست در قلم بزرگ اعلا و لوح کریمِ محفوظ به ودیعه و امانت گذارد و آن کلمات را آن کس که خداوند به‌وسیلهٔ قلم آموزَشش داده بود و تا حال نمی‌دانست، بر خواند و به کلمات خودش با وی سخن گفت و آیات محکم خویش را به وی الهام فرمود و به نور خودش هدایتش نمود و سپس او را در زمین خود خلیفه و جانشین ساخت و سپس وی را برای کشور علوی و عالم برین خود شایستگی بخشید و خلیفهٔ ملکوت آسمانهای خودش فرمود.

از این روی این علم، انسان را صاحبِ سلطنتی بزرگ (و معنوی) می‌دارد، چون این علم کیمیای بزرگی است که موجب بی‌نیازی، و ثروتی است کلی، و سعادت و نیک بختی بزرگ و جاودانگی بر بهترین احوال، و تشبّه و همانندی به‌خیر برتر و خوپذیری و تخلّق به صفات الهی می‌باشد؛ از این‌روی در برخی از کتابهای آسمانی آمده که خداوند فرموده: یابن آدم! خلقتک للبقاء، و اناحی لاأموت، اطعنی فیما امرتک، وانته عمانهیتک، اجعلک مثلی حیّاً لا تموت، یعنی: ای فرزند آدم! تو را برای جاودانگی آفریدم، من همان زنده‌ای هستم که نخواهم مُرد، در هرچه تو را فرمان داده‌ام اطاعتم کن و از هرچه بازت داشتم باز بایست، تو را همانند خودم زنده‌ای می‌سازم که نخواهی مُرد.

از صاحب شریعت ما ـ صلی الله علیه وآله ـ نیز در صفت اهل بهشت آمده که: فرشته‌ای بر آنان وارد می‌شود، و چون ورود کرد نوشته‌ای به آنان تسلیم می‌کند که از

جانب خداوند متعال است، در آن نوشته ـ پس از آنکه خداوند بر آنان درود گفته ـ آمده: از طرف زندهٔ پاینده‌ای که هیچگاه نخواهد مُرد، به‌سوی زندهٔ پاینده‌ای که نخواهد مُرد: اما بعد: من بهر چیزی که گویم: باش! در دَم وجود می‌یابد، ترا امروز چنان قرار دادم که بهر چیزی گویی باش! در دم وجود پیدا می‌کند؛ این مقام از مقاماتی است که انسان به‌وسیلهٔ حکمت و عرفان بدان می‌رسد و نزد اهل تصوف و عارفان به‌نام مقام «کن» نامیده شده است، چنانکه از رسول‌خدا صلی‌الله علیه‌وآله نقل شده که در جنگ تبوک فرمود: کُن یاابادر، یعنی ای اباذر اینجا حاضر باش! در دَم اباذر آنجا بود؛ و او (انسان) را مقامی فوق این مقام است که به‌نام مقام فنایِ در توحید نامیده شده و در حدیث قدسی بدان اشاره شده است که خداوند فرموده: فاذا احببته کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر... تا پایان حدیث، یعنی: وقتی بنده‌ای را دوست داشتم، گوش او هستم که بدان می‌شنود و چشم او هستم که بدان می‌بیند.

در این سفر (اسفار) بیان این مطلب ـ با برهان ـ برایت روشن و آشکار خواهد شد، و شناخت علمی که هرکس آن را آموخت و به‌موجبش عمل کرد و باعث این شادمانی بزرگ و مقام بلند خواهد شد، برتو خوانده می‌شود، پس نیک اندیشه‌کن و گرامی بدارش و خویش را بدان (علم) سعادتمند بگردان، و آنرا جز بر آنکه اهلیت و شایستگیش را داشته و به مقتضا و موجَب آن عمل می‌کند بر مخوان، و عمل بدان (علم) عبارت از زهد و دوری از دنیا و تهیّهٔ توشهٔ تقوا برای آخرت، و ما به‌منزلهٔ کسانی هستیم که راه ناهمواری را هموار ساخته و از خار و خاشاک و سنگ و کلوخ آن‌را پاک می‌گرداند تا در آن راه، هرکس از بندگانش را که (خدا) می‌خواهد هدایت فرماید که صاحب فضل و کرم و هدایت هموست و کلید گنجینه‌های خیر و حکمت فقط به‌دست اوست و خزانه خانهٔ بخشش و کرم و رحمت به‌نزد اوست و بس؛ این بخش بر فنونی چند مشتمل است:

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف اوّل

وجودِ واجب

فنّ اوّل

در آنچه که تعلق به احوال مبدأ (متعال) و صفات او دارد و در آن مواقفی چند است:

موقف اوّل

در اشاره به واجب الوجود و اینکه کدام وجودی سزاوار اوست؟ و اینکه وی در غایت وحدت و تمامیت است و در آن فصلی‌هایی چند است:

فصل اوّل

در اثبات وجود او و رسیدن به معرفت ذات او

بدان که راههای به‌سوی خدا بسیار است، چون او دارای برتری و فضیلتهای فراوان و جهات بسیار است: ولکلٍ وجهة هو مولّیها، یعنی: هر گروهی را جهتی است که روسوی آن می‌کند (۱۴۸ ـ بقره) ولی برخی از این جهات استوارتر و برتر و نورانی‌تر از برخ دیگراند، و محکم‌ترین و برترین جهت به‌سوی او جهتی است که درواقع جز او ـ در برهان ـ وسطی نباشد، در این صورت طریق و راه رسیدن به مقصود، عین مقصود است و آن راه صدیقان است که به خود او ـ تعالی ـ بر او شهادت می‌دهند و سپس به ذاتش بر صفاتش، و به صفاتش بر افعالش ـ یکی پس از دیگری ـ شهادت می‌دهند، و جز اینان ـ مانند متکلمان و طبیعیان و غیراینان ـ برای رسیدن به معرفت او تعالی و صفاتش، متوسل به اعتبار امر دیگری جز او ـ مانند امکان برای ماهیت و حدوث برای خلق و حرکت برای جسم و یا غیراینها ـ می‌شوند، اینها هم اگر چه دلایلی بر ذات او و شواهدی بر صفات وی است، ولی این راه هموارتر و استوارتر و برتر است.

در کتاب الهی به این راهها اشاره شده و فرموده: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انه الحق، یعنی: به‌زودی آیه‌ها و نشانه‌های خویش را در آفاق و ضمیرهایشان به آنها نشان خواهیم داد تا محققشان شود که او حق است (۵۳ ـ فصلت) و به این راه اشاره کرده و فرموده: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: آیا پروردگارت کافی نیست که بر همه‌چیز گواه (مشهود) است (۵۳ ـ فصلت) این بدان‌جهت است که «ربّانیون» به وجود می‌نگرند و آن را محقّق و ثابت می‌دارند و می‌دانند که آن (وجود) اصل تمام اشیاء است، سپس به‌واسطهٔ نگرش بدان بدین مطلب می‌رسند که وجود ـ به‌حسب اصل حقیقتش ـ واجب الوجود است، اما امکان و نیاز و معلولیّت و غیراینها، به‌واسطهٔ حقیقتش ـ از آن‌روی که حقیقتش است ـ بدان ملحق نمی‌گردد، بلکه بواسطهٔ نقایص و اَعدامی که بیرون از اصل حقیقتش هستند بدان ملحق می‌گردند.

سپس به‌واسطهٔ نگرش در آنچه لازم وجوب و یا امکان است، به توحید ذات و صفات او می‌رسند و از صفاتش به چگونگی افعال و آثار او، و این طریق و روش پیغمبران است، چنان‌که فرموده: قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة، یعنی: بگو راه و روش من این است، از روی بصیرت به‌سوی خدا می‌خوانم (۱۰۸ ـ یوسف)

بیانش آنکه: وجود ـ همان‌گونه که گفته شد ـ حقیقتِ عینیِ واحدِ بسیط است و بین افراد آن (حقیقت عینی وجودی)، به ذات خودش اختلافی ـ جز به‌واسطهٔ کمال و نقص و شدت و ضعف و یا بواسطهٔ اموری زائد که در افراد ماهیت نوعی هست ـ نمی‌باشد؛ و غایت کمال آن (حقیقت) یعنی: چیزی تمام‌تر از آن نیست، و آن (تمام‌تر) وجودی است که متعلق به‌غیر خودش نمی‌باشد و تمام‌تر از آن تصور نمی‌شود، چون هر ناقصی متعلق به‌غیر خودش است و نیازمند به‌تمام خودش؛ و پیش از این گفته شد که تمام، پیش از نقص است و فعل، قبل از قوّه و وجود، جلوتر از عدم، و نیز گفته شد که تمامِ چیزی: همان چیز است و به اضافهٔ آنچه بر آن فزونی دارد، بنابراین وجود: یا بی‌نیاز از غیرخودش است و یا به ذات خود، نیازمند به غیرخودش است.

اوّلی واجب الوجود است و او صِرف (ناب و خالص) وجودی است که تمام‌تر از او نیست، و آن وجود نه به عدم و نه به نقص، آمیزش ندارد.

دومی عبارت از ماسِوای او و از افعال و آثار اوست، و ماسِوا را قوامی جز بدو نیست، چون پیش از این گفته شد که حقیقت وجود را نقصی نیست، بلکه نقص بواسطهٔ معلولیّت ملحق بدان می‌گردد، و این بدان‌جهت است که معلول را این امکان که در برتری وجودی برابر با علّت خودش باشد نیست، پس اگر وجود، مجعول نبود و غالبِ چیره‌ای او را چنان‌که مقتضایش هست پدید نیاورده بود و تحصّلش نبخشیده بود، تصور اینکه گونه‌ای از قصور و نارسایی درش هست نمی‌رفت، چون حقیقت وجود ـ چنانکه دانستی ـ بسیط است و آنرا نه حدّی و نه تعیّنی، جز فعلیّت و حصول خالص نیست، وگرنه باید در آن ترکیب بوده و یا دارای ماهیتی غیر موجود باشد.

پیش از این نیز گفته شد که وجود، اگر معلول بود، به نفس خودش مجعول به جعل بسیط بود و ذاتش به ذات خودش نیازمند به‌جاعل بود و از حیث جوهر و ذات، تعلق به جاعلش داشت؛ بنابراین ثابت و روشن شد که وجود، یا از حیث حقیقت تامّ، و از جهت هویت واجب است، و یا از حیث ذات نیازمند بدو (غیر)، و از جهت جوهر متعلق (به‌غیر) می‌باشد؛ بنابر هریک از دوبخش، ثابت و روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از حیث هویت، بی‌نیاز از غیرخودش است، و این آن چیزی بود که ما ارادهٔ (بیان) آن را داشتیم.

بدان که این حجت و دلیل درنهایت استواری و قوّت است، و مأخذ آن نزدیک به مأخذ روش اشراقیان است که اساسش بر قاعدهٔ نور می‌باشد [1]، ولی بحث‌کنندگان از متأخران، بواسطه فراموشیشان از بعضی از مقدمات این برهان و یا سستی و ضعف خردهاشان از ادراک معنیِ «اشّد ـ قوی‌تر» و «اضعف» در حقیقت وجود، بسا که بینشان بر این روش اعتراض واقع شود، گاهی به اینکه: هیچ معنایی برای یک حقیقت

۱. چون نور نیز نزد آنان یک حقیقت است که دارای مراتب متفاوت از تقدم و تأخر و بی‌نیازی و نیاز و غیراینها می‌باشد، و انوار حسّی ـ چه رسد به انوار اسفهبدی و انوار قاهره ـ از حقیقت نوراند؛ و دو طریقه از آن‌جهت نزدیک به‌هم‌اند ـ نه متحد، چون طریقهٔ وجود که نور حقیقی است و به ذات خود خویشتاب و ظاهرکنندهٔ غیر خود که ماهیات است می‌باشد، درواقع فراگیرتر و وسیع‌تر است، چون نور وجود، سرایت در هیولا هم دارد تا چه‌رسد به طبایع و اجسام و اعراض، و نور در قاعدهٔ اشراق، نهایت فرودش عبارت از انوار عرضی است، ولی اجسام و اعراض دیگر: نزد آنان غواسق و ظلمات است، پس قاعدهٔ نور وجود، استوارتر و مستحکم‌تر و شیرین‌تر و تمام‌تر است «سبزواری»

که در کمال و نقص ـ به‌حسب اصل آن حقیقت ـ مختلف باشد نیست تا آنکه «ما به الاتفاق» و «ما به الاختلاف» یک معنی داشته باشد [۱]؛ و گاه دیگر ـ پس از پذیرفتنش ـ (اعتراض می‌کند که:) ما نمی‌پذیریم که کمال، مقتضی اصل حقیقت است و نارسایی مقتضی معلولیّت و نیاز به چیزی که کامل است می‌باشد.

کسی می‌تواند بگوید: اگر اقتضای ذات وجود و حقیقت واجبی را دارد، باید هر وجودی واجب باشد، و اگر اقتضای امکان و نیازمندی را دارد، باید همگی ممکن باشند، و اگر اقتضای چیزی از وجوب و امکان را دارد، باید هریک از آن دو، معلَّل به‌غیر باشند، در این‌صورت، واجب نیازمند به‌علت می‌باشد و این محال است، و بطلان توالی (تالی‌های قضیه) به‌تمامی، مستلزم بطلان مقدّم ـ با تمام اقسامش ـ می‌باشد؛ پس حقیقتِ واحد بودن وجود که به‌سبب کمال و نقص متفاوت است، امری محال می‌باشد.

گویم: اصل این ایراد ـ چنانکه پیش از این بدان اشاره کردیم ـ بر نارسایی ادراک، از رسیدن به فهم مقصود است، برای اینکه حقیقت واحد بودن وجود، مانند اینکه انسان یک ماهیّت است نمی‌باشد، چون وحدتِ در ماهیات مانند وحدتِ در وجود نیست، برای اینکه آن وحدت ذهنی است و عارض کلیات و زائد بر ذات آنها و عارض بر آنها ـ پس از حذف مشخصات آنها ـ می‌باشد، پس تقسیم ـ پس از عارض شدن وحدت بر آنها ـ جاری است [۲]، چون آن عبارت است از انضمام قیدهایی که بواسطهٔ یک مقَسم

۱. این مغالطه‌ایست که از اشتباه بین شیئیت وجود و شیئیت ماهیت سرچشمه گرفته است. پس در شیئیت ماهیت متحد نیستند، چون در شیئیتِ دو ماهیت جنس و فصل مثلاً، اصلاً متحد نیستند، اما شیئیت وجود: این اتحاد در آن امری متحقق و ثابت است، یعنی بنابر تشکیک در وجود که امری تحقیقی و برهانی است ـ چنان‌که در سفر اول اسفار گفته آمد ـ و این از خواص وجود است، و گفتیم که دلیل و نشانهٔ آن آعداد است. چون ما به الاشتراک در اعداد، وحدت است که خود مبدأ آنهاست و همان به‌عینه ما به الامتیاز در آنهاست، و آن (واحد و وحدت) مادّه آنها و صورت و راسم و فناکنندهٔ آنهاست، زیرا وحدت همان وجود و یا مساوق و مساوی آن است. «سبزواری»

۲. خلاصه آنکه اشکال در متواطی است نه مشکک، و حقیقت وجود مشکک است نه متواطی. و مصنف قدس سره از بخش اول پاسخی نداده و نظرش بر پاسخ‌هایی بوده که در مباحث وجود داده است.

اما در بحش وحدت ذهنی گوییم: برعکس وحدت در حقیقت وجود، چون آن وحدت عینی است نه ذهنی، و ذاتی است نه عارضی. و معروض تعقلی آن ـ به اعتبار عروض در عنوان نه در معنون ـ عبارت از شیئیت حقیقت وجود است نه شیئیت ماهیت و کلّیت طبیعی. و حذف مشخصات در حقیقت وجود امکان‌پذیر نیست، چون تشخص آن (حقیقت) به ذات خود که دارای مراتب متفاوت است می‌باشد، خلاصه آنکه وحدت این حقیقت، وحدت حقِ حقیقی است ـ نه عددی ـ. «سبزواری»

باهم اختلاف پیدا می‌کنند، یعنی اینکه این یک ماهیت، یا چنین است و یا چنان.

اما وجود، یک ماهیت کلی که در همگان یکسان باشد نیست تا آنچه از تقسیم که بیان داشته‌اند در آن جاری گردد، مانند دیگر طبایع کلی که جایز است در ذهن پدید آید و عموم و اشتراک عارض آنها گردد، به‌طوری که بر آنها تقسیمی که در آن وحدت، برای مقسم از جنسِ وحدت اقسام معتبر است وارد گردد که اگر جنس باشد (وحدت) جنس است و اگر نوع باشد نوع و اگر شخص باشد شخص؛ و پیش از این گذشت که وجود نه جنس است و نه نوع و نه شخصِ تحت نوع و یا جنس، و وحدت این حقیقت و اشتراک آن بین افراد و آحاد، نوع دیگری از وحدت و اتحاد می‌باشد؛ پس این سئوال و اعتراض به‌کلی ساقط و باطل است، چون جای آن (سئوال و اعتراض) وقتی است که مقسم، طبیعت کلی باشد.

اگر این سخن در مفهوم وجودی که مشترک عام است وارد شود که: اگر اقتضای واجبیّت دارد، باید تمام افرادش واجب باشند، وگرنه در وجود، چیزی که واجب بالذات نباشد نخواهد بود؟

پاسخ گوییم که: لفظ وجود، اگر مراد از آن حکایت از حقیقت وجود است، کار همان‌گونه است که گفتیم، و اگر مراد از آن این مفهوم مصدری است، در این‌صورت چیزی را اقتضا نمی‌کند و مانند دیگر صفات، یعنی از عوارضی می‌باشد که نیازمند به‌غیر خودش است و چیزی از آن واجب‌الوجود نمی‌باشد، و بلکه از موجودات خارجی هم نمی‌باشد، چون اعتبار عقلی است ؛ بسا که گفته شود آن (وجود) در واجب، عین (واجب) است و در ممکن زائد است، به این معنی که ذات او تعالی به ذات خود ـ با قطع‌نظر از غیر او ـ مصداق این حکم است که: موجود است، برعکس ممکن، چون وی این‌گونه نیست ـ مگر آنکه با وی غیر وی ملاحظه گردد ـ .

پاک‌کردن و اصلاح نمودن

صاحب کتاب حکمت‌الاشراق مانند این ایراد را بر خودش ـ در طریقتش که مبتنی بر قاعدهٔ نور و ظلمت است ـ وارد کرده و از آن پاسخ گفته که خلاصه‌اش این است: ماهیت مشترک بین این مراتب کامل و متوسط و ناقص، معنی کلّی است که در ذهن

موجود می‌باشد و در خارج، مشترک بین آنها نیست، برای اینکه آنچه در خارج است مرکب از اصل ماهیت و کمال آن نیست تا آنکه لازم بیاید آنچه مخصوص مرتبه‌ای از آن است، برای مرتبهٔ دیگری هم حصول پیدا کند، بلکه مراتب و افراد مختلف، در خارج باهم تباین دارند، زیرا ذات کامل، با ذات ناقص و متوسط تباین دارد، پس جایز است که آن افراد، در لوازم و آثار باهم اختلاف داشته باشند، بنابراین اشتباه از اعتبار و اخذ آنچه در ذهن است به‌جای آنچه در خارج است سرچشمه گرفته است؛ این خلاصهٔ آن چیزی بود که در دفع این اشکال بیان داشته بود.

گویم: خود می‌دانی حقیقت این که: کلی طبیعی در خارج موجود است، به ویژه نزد کسی که معتقد است وجود، اعتبار عقلی است و صورتی در اعیان (خارج) ندارد، و آنچه در اعیان است ماهیات اشیاء است نه وجودات آنها، چنانکه معتقَد این بزرگ است، پس واقعِ در خارج، ماهیت «لا به شرط شئی» است، یعنی کلی طبیعی که کلّیت و عموم ـ در ذهن ـ عارض آن می‌شود، و اگر در خارج، به این صفت جز بالقوه نباشد، پس در خارج امری هست که از شأن آن اینکه در ذهن حصول می‌یابد و اشتراکِ بین افرادِ فراوان عارض آن می‌شود.

حال گوییم: امر مشترک، موجود در خارج است، اگرچه ظرف عارض شدن اشتراک فقط ذهن است و بس، پس این امر مشترک، معنای واحدِ ذاتی است برای افراد مختلف خودش، بواسطهٔ کمال و نقص و غیراینها از تعیّنات ـ چنانکه معتقَد اوست ـ در این صورت عقل می‌تواند از حیث «هوهو ـ نامنقسم بودن» بدان بنگرد، چون آن امری عقلی است، خواه با آن وحدت عقلی اعتبار شود و یا اعتبار نشود، پس آنرا چنین خواهی یافت که یا مقتضی چیزی از خصوصیات اقسام و مراتب آن از کمال و نقص می‌باشد، در آن صورت حکم می‌شود که غیر این خصوصیّت و یا آن مرتبه، از افراد ذاتی آن نمی‌باشد؛ و یا اینکه مقتضی چیزی از آنها نمی‌باشد، پس هریک از مراتب و خصوصیات، به سبب امری زائد بر طبیعتِ مشترک آنها می‌باشد؛ پس قایل بودن به اینکه «ما به الاختلاف» بواسطهٔ کمال و نقص ـ در آنچه که دارای ماهیت مشترک کلی است ـ عین «ما به الاتفاق» است، سخنی فاسد و نادرست می‌باشد، برای اینکه آن ماهیت بواسطهٔ عموم و اشتراکش، از شأنش این است که در یکایک افراد و بخشها پیدا

می‌شود، با این‌همه دارای حدّی جامع است که بر هر فرد ذاتی و یا عرضی آن صادق می‌باشد، پس این طبیعتِ متحقق و ثابتِ در یکایک افراد و یکایک بخش‌ها، اگر مقتضی کمال و شدّت است، تمام آنها کامل و شدید هستند، و اگر مقتضی نقص است، تمام آنها ناقص و ضعیف‌اند، و اگر مقتضی چیزی نیست، باید هریک از آنها نیازمند به مخصصی زائد بر ماهیت این طبیعت مشترک باشند.

پس دانسته و ثابت شد که چیزی از ماهیات قابل کامل‌تر و ناقص‌تر و شدیدتر و ضعیف‌تر نیستند، مگر به اموری که زائد بر آنها می‌باشند؛ و مانند چنین اشکالی بر حقیقت وجود ـ اگر دارای درجات متفاوت است ـ وارد نیست، برای اینکه وجود را طبیعت کلی ذهنی نیست که آن طبیعت دارای گونه‌هایی از حصولات ـ مانند ماهیت انسان و یا اسب و یا غیر این‌دو ـ باشد، زیرا آن را یک‌حد و یک معنی معیّنی است که مشترک بین افراد فراوان، متشخص به تشخصات و موجود به وجودات می‌باشد که آن تشخصات و هویات، زائد بر آن معنی می‌باشند، به‌طوری که اگر عقل آن (معنی) را از یک‌یک آنها مجرد سازد، در آن از هریک از آنها یک امر بیشتر حصول پیدا نمی‌کند، و اگر تلبّس و آمیزش آن ـ بهر تشخصی که هست ـ فرض شود، عین آن تشخص می‌گردد؛ برای اینکه حقیقت وجود ـ همان‌گونه که دانستی ـ جز نفس تشخصات و هویات نمی‌باشد، و اگر مشکک باشد و از حیث شدت و ضعف و یا تقدم و تأخر دارای مراتب متفاوت باشد، امکان تحلیلش به طبیعت مشترک و تخصیص زائد نمی‌باشد، پس مرتبهٔ کامل آن قابل تحلیل به اصل مشترک و امری زائد نمی‌باشد، چون آن (مرتبه کامل آن) از حیث هویت بسیط است و همین‌طور مرتبهٔ ناقص آن جز مجرّد وجود نمی‌باشد، اما قصور و نارسائیها، عدمی است، در این‌صورت حقیقت وجود در هر موجودی به‌حسب آن است؛ اما وحدتی که همه را فرا می‌گیرد: نه نوعی است و نه جنسی، بلکه نوع دیگری از وحدت است که آن را جز کاملان نمی‌دانند.

خلاصه آنکه اگر قصد صاحب کتاب حکمت‌الاشراق از ماهیت نور که نزد او بسیط است و بواسطهٔ کمال و نقص متفاوت است به‌عینه حقیقت وجود است، آنچه را که معتقد است جایز و درست است، ولی اگر مرادش از آن مفهومی از مفهومات، که شأن آنها کلیّت و اشتراک بین افراد فراوان است می‌باشد، امکان جایز بودنش نیست؛ و آنچه

که پیروان مشائیان گفته‌اند که: شدیدتر و ضعیف‌تر بودن سیاهی و گرمی و نور و غیراینها بازگشت به تفاوت حصولات، به‌حسب خصوصیات افراد دارد ـ نه از جهت مفهوم مشترک ـ نزدیک به آن چیزی است که ما بیان داشته‌ایم.

یادآوری مختصر

ای طالب حق! اکنون نور حقیقت از افق این سخنی که شنیدی تابان گشت که: حقیقت وجود، از آن‌جهت که امری بسیط و بدون ماهیت و مقوِّم و یا محدِّد (حدود بخش) است، عین واجب است و اقتضای کمال اتمّی را که از جهت شدّت و قوّت نهایتی ندارد دارد، برای اینکه هر مرتبهٔ دیگری از آن ـ غیراین مرتبه ـ در شدت، صِرف حقیقت وجود نیست، بلکه با قصورش همراه است، و قصور هر چیزی ضرورتاً غیرآن چیز است، پس قصورِ وجود، وجود نیست، بلکه عدمِ آن است، و این عدم، وجود را لازم می‌آورد، نه از جهت اصل وجود، بلکه به‌واسطهٔ وقوعش در مرتبهٔ بَعدی و بعد آن، پس قصورات و نارسایی‌ها و اَعدام بر دومی‌ها ـ از آن‌روی که دومی‌هایند ـ وارد می‌شوند، و اوّل، بر کمال اَتمّ خود که بی‌حدّ است و تمام‌تر از آن تصوّر نمی‌شود باقی می‌باشد، قصورات و نیازهاً از افاضه و جعل سرچشمه می‌گیرند و بدان (وجود) هم تمامی می‌پذیرند، چون هویات دومی‌ها متعلق به اوّل‌اند، پس قصور آنها به‌تمام آن، و نیازشان به بی‌نیازی آن جبران می‌گردد.

پس وجود واجب به این برهان ثابت گشت، و توحید (یکتایی) او هم به همین برهان ثابت می‌شود، برای اینکه وجود یک حقیقت است و هیچ نقص و نارسایی ـ به‌حسب سنخ و ذاتش ـ بدان نمی‌رسد و در نامتناهی بودنش هیچ [1] تعدّدی تصور نمی‌شود؛ و

۱. چون غیر او در آن وارد نشده، و از سخنان عرفا است که: اگر چیزی از حدّ و مرز خودش تجاوز کرد، به ضدّش برمی‌گردد، مانند عدم نهایت در ظهور که به پنهانی برمی‌گردد، و نهایت نزدیکی به دوری برمی‌گردد، و نهایت ناداری به بی‌نیازی بازمی‌گردد، و بقیه را بر این قیاس کن، پس عدم نهایت در کثرت شئون و مراتب در وجود، به‌گونه‌ای که هیچ گونه‌ای از وجود نباشد جز آنکه وی مصداق آن است، به وحدت حق حقیقی بازمی‌گردد، از اینجاست که شیخ عطار نیشابوری گوید:

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست؟ — چون تویی بی‌حد و غایت جزتو کیست؟
هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی — چون برون نامد، کجا ماند یکی؟ «سبزواری»

نیز (به این برهان) علمش به ذات خودش و به غیرخودش هم ثابت می‌گردد، و حیاتش نیز ثابت می‌شود، زیرا علم، جز وجود نیست [۱]؛ و نیز قدرت و اراده‌اش نیز ثابت می‌گردد، چون آن دو، تابع حیات و علم‌اند [۲]، و نیز قیومیّت وجودش نیز ثابت می‌شود، چون وجود شدید (قوی) به هر چه که پائین‌تر از اوست فعّال و فیّاض است، پس او علیم و قدیر و مرید (اراده کننده) و حی و قیّوم و درّاک فعال است، و چون مراتبی که پائین‌تر از او است او را فرمان می‌برند ـ شدیدتر بعد از شدیدتر و برتر پس از برتر ـ صُنع و ابداعش، اَمر و خلقش، ملکوت و ملکش نیز ثابت شده است.

پس این راه و روشی را که ما می‌پیمائیم، استوارترین راهها و برترین و فراخ‌ترینشان است، چون سالک و پویندهٔ این راه ـ در معرفت ذات و صفات و افعال او تعالی ـ نیازمند به توسط چیزی جز او نیست، و نیز محتاج به یاری گرفتن از ابطال دَور و تسلسل نمی‌باشد، زیرا به ذات او، ذات و وحدانیّتش دانسته می‌شود: شهد الله انه لااله الاهو، یعنی: خداوند یکتا خود گواهی می‌دهد که خدایی جز او نیست (۱۸ ـ آل عمران)

۱. به عبارت دیگر: علم جز وِجدان و مرتبهٔ فوق تمام، از حقیقت وجود نیست که برای نفس خودش واجد است. یعنی برای نفس خودش فاقد نیست، پس عالمِ به ذات خودش است، و چون بسیط الحقیقه واجد تمام وجوداتی که پائین‌تر از این مرتبه‌اند ـ به‌گونه‌ای اعلا و برتر ـ می‌باشد. پس آن (حقیقت) عالِم بدانها می‌باشد، پس علم این مرتبه به ذات خود و به غیر خود ثابت گشت. «سبزواری» ۲. قدرتش نیز ثابت می‌شود، چون وجود به ذات خویش ظاهر است و ظاهرکنندهٔ غیرخودش می‌باشد، پس نور است، و نور بخشندهٔ پرتو است. و بخشش اگر از علم و مشیت باشد، قدرت است، چون قدرت غیر از این نیست. و این نور، نور حسّی عرضی نیست که شعور و مشیّت (خواست) نداشته باشد؛ اراده‌اش هم ثابت می‌شود، چون وجود، برای ذات او عین عشق و محبت است؛ و حیاتش نیز ثابت می‌شود، چون «حَی» عبارت از درّاک فعال است، و تکلّمش نیز ثابت می‌شود. چون تکلّم گزارش از آنچه در ضمیر است می‌باشد، و مرتبهٔ ظهور از حقیقت وجود، گزارش از مرتبهٔ خفا و پنهان است، کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف، سمع و بصرش هم ثابت می‌شود. برای اینکه وقتی تمام وجودات نزد او حاضر باشند، از جملهٔ آنها شنیدنیها و دیدنیهاست، و دیگر صفات کمالی را بر این قیاس کن.

ولی لازم است دانسته شود: همان‌گونه که وقتی گفته می‌شود: نسبت ممکنات به وجود و عدم برابر است و یا اینکه اعتباری‌اند، وهم و یا عقل جزئی به سوی ماهیات موجود می‌رود و وجود را با آنها می‌گیرد و خلط می‌کند و در مغالطه می‌افتد، درحالی که مراد قایل از آنها جز شیئیت ماهیت که از جای دیگری است، و وجود که از ناحیهٔ دیگر است نمی‌باشد. همین‌طور وقتی که گفته شود: وجود عین علم و اراده و قدرت و امثال اینهاست، وَهم ـ بلکه عقل جزئی ـ به سوی این مفهوم عام بدیهی که از آنها خالی است، و یک سایه از حقیقت وجود ـ در عقل ـ است می‌رود، برای اینکه حقیقت را عنوان‌ها و سایه‌های دیگری در عقل می‌باشد، مانند وحدت و تشخص و علم و حیات و قدرت و غیراینها..... «سبزواری»

و غیر او هم دانسته می‌شود: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: مگر پروردگارت کافی نیست که بر همه‌چیز گواه است؟ (۵۳ ـ فصلت)

بنابراین این مسلک و روش برای اهل کمال، در طلب حق و آیات و افعال او کافی است، ولی هرکسی نیروی استنباط احکام فراوان را از یک اصل ندارد، پس در آموزش، ناگزیر از بیان دیگر راهها است که به حق (و حقیقت) می‌رسد، اگرچه چنین رسیدنی نباشد.

۲
فصل
در اشاره به راههای دیگر برای رسیدن به این هدف بزرگ

از آن‌جمله راهی است که در علم کلی و فلسفهٔ نخستین بدان اشاره کرده‌ایم، چون ما خواص واجب‌الوجود و وحدت او را بیان داشته و ثابت کردیم که: موجود به حسب مفهوم، تقسیم به واجب و ممکن می‌گردد، و ممکن ـ به ذات خود ـ وجودش بر عدمش ترجیح و برتری ندارد، پس ناگزیر از مرجِّح و برتری دهنده‌ای از خارج می‌باشد، وگرنه ترجّح و برتری به ذات خودش می‌باشد، پس ترجّح و برتریش برای ذاتش واجب و لازم است، بنابراین به ذات خودش واجب‌الوجود می‌باشد، درحالی که ممکن فرض شده بود، و همین‌طور در جانب عدم، پس ممتنع است، درحالی که ممکن فرض شده بود، و این خلف (خلاف فرض) است.

پس واجب‌الوجود ناگزیر از وجودش می‌باشد، زیرا موجودات حاصل اگر چیزی از آنها واجب باشد، اقرار به واجب واقع شده، وگرنه منتهی بدو می‌گردد ـ به واسطهٔ بطلان بی‌نهایت بودن زنجیره ـ دَور هم مستلزم تسلسل است و آن نیز محال می‌باشد، جز آنکه موجب تقدّم شئی بر نفس خودش می‌شود و بطلان این ضروری است، بطلان آن را اختلاف حیثیّت تعلیلی دفع نمی‌کند، چون آن (حیثیّت تعلیلی) مکثّر ذات موضوع [1]

۱. حیثیت هرگاه عین محیّث باشد، معنای آن اطلاق است، به این معنی که عاری از هر قیدی است ـ اگرچه قید اطلاق باشد ـ و اگر غیر محیّث باشد، به این معنی قید محیّث است و آن یا تعلیلی است و یا تقییدی، اختلاف حیثیات تعلیلی موجب کثرت در نفس موضوع نمی‌گردد، بلکه موجب تکثّر آنچه موضوع از آن ←

برای آن دو نیست، پس دَور ـ با اینکه مستلزم تسلسل است ـ مستلزم تقدّم شئی بر نفس خودش هم می‌باشد، این مسلک و روش، نزدیک‌ترین مسلک‌ها به روش صدیقان است ـ ولی آن‌گونه که پنداشته شده نیست ـ چون در آن مسلک، نگرش فقط به حقیقت وجود است و در این (روش) نگرش در مفهوم موجود می‌باشد.

خلاصه‌اش آنکه: نظر در مفهوم موجود و موجودیت، این بینش را عطا می‌کند که تحقق و ثبوت آن جز به واجب، امکان‌پذیر نیست، چون موجود اگر منحصر در ممکن بود، هیچ موجودی اصلاً تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کرد، زیرا بنابراین تقدیر، ممکن یا به نفس خودش ـ بدون علّت ـ تحقق خواهد داشت، و این محال آشکار است، ویا به واسطهٔ غیر خودش، و این غیرهم ـ بنابراین تقدیر ـ ممکن خواهد بود؛ و یا اینکه یک یک تسلسل و یا دَور پیدا می‌کنند و یا آنکه منتهی به واجب می‌شوند؛ دو بخش اولی باطل است، و همین‌طور سوّمی، چون برخلاف مقدَّر است ـ اگرچه حق (درست) و لازم است ـ چون نقیض آن ـ یعنی خالی بودن ممکن از آن ـ باطل است، این آن چیزی بود که ابن‌سینا در کتاب اشارات توصیف کرده که روش صدیقان است و متأخران هم در این نظر از او پیروی کرده‌اند.

به آنان ایراد گرفته شده که: آیا شما در دلیل، وجود ممکن را ـ چون عدمش بعد وجودش و یا پیش از وجودش مشاهده می‌شود ـ اخذ و اعتبار کرده‌اید؟

پاسخ داده‌اند که: این برهان موقوف بر وجودِ یک موجود است، اگر واجب باشد، این همان مقصود است و اگر ممکن است، ناگزیر، باید ـ با بیان مذکور ـ

← خارج است می‌باشد، و اختلاف در حیثیات تقییدی، مقتضی تکثّر در موضوعات است، یعنی در ذات موضوع است. خلاصه آنکه هرگاه مقصود از تحیّث در موضوعیت حکم باشد و اینکه موضوع، به اطلاق موضوع حکم باشد، این نوع حیثیت حیثیت اطلاقی است، مانند ماهیت ـ از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ و یا اینکه مقصود از تحیّث آن است که حیثیت و تحیّث جزء موضوع باشد ـ از آن حیث که موضوع است ـ مانند اینکه جسم از آن حیث که مسطح است سفید است و از آن حیث که سفید است دیده شونده است، این حیثیت حیثیت تقییدی انضمامی است، و هرگاه مقصود از تحیّث، تعلیل حکم باشد، مثل آنکه گفته شود. انسان از حیث آنکه مدرک امور عجیب است متعجب است، یا از جهت آنکه متعجب است خندان است، در این صورت حیثیت حیثیت تعلیلی است، پس اگر منظور از بیان حیثیت جزء بودن آن است، حیثیت تقییدی است و اگر مراد تعلیل حکم باشد حیثیت تعلیلی است و اگر مقصود عدم تقید موضوع به قیدی و حیثیتی باشد، حیثیت مطلق است **«فرهنگ علوم عقلی»**

استناد به واجب پیدا کنند [1].

سپس در برهان بودن بیان اشکال کرده‌اند که: دلیل منحصر در «انّی» و «لمّی» است، و واجب تعالی اصلاً معلول چیزی نیست، بلکه خود علّت هرچه که غیرخودش است می‌باشد، پس هرچه که بدان بر وجودش استدلال می‌شود، دلیل «انّی» است و یقین نمی‌بخشد.

از این اشکال پاسخ داده‌اند که: استدلال به حال مفهوم موجود بر این است که بعض آن واجب است، نه بر وجود ذات واجب در نفس خود که علّت تمام اشیاء می‌باشد، پس مشتمل بودن مفهوم موجود بر فردی که واجب است، حالی از احوال آن (وجود) است که آن (حال) آن را اقتضا دارد، پس استدلال به حال آن طبیعت مشترک ـ بر دیگری ـ معلول حال اوّلی است.

بسا که چنین پاسخ دهند: این استدلال بر وجود واجب ـ در نفس خودش ـ نیست، بلکه استدلال بر انتسابش است به این مفهوم، و ثبوتش است برای او ـ به‌گونه‌ای که ابن سینادر استدلال به وجود تألیف شده بر وجود تألیف کننده بیان داشته است ـ پس وجود واجب در نفس خودش، مطلقا علت برای غیرخودش است، و انتسابش به این مفهوم، معلول اوست، چون گاهی می‌شود که چیزی در نفس خودش علّت چیزی دیگر است و در وجودش نزد دیگری معلول باشد ـ چنانکه در جای خودش ثابت شده است ـ این خلاصهٔ آن چیزی بود که برخی از محققان اهل بحث بیان داشته بودند.

این پاسخ خالی از تکلّف و رنج سخن بر خود نهادن نیست؛ چون حقیقت همان است که پیش از این گفته آمد که: واجب را هیچ برهانی بالذات بر وی نیست ـ بلکه بالعرض است ـ و آنجا برهانی است که شبیه به برهان «لِمّی» می‌باشد [2]. از راههایی که

۱. محقق قوشچی گوید: در وجود یک موجود هیچ شکی نیست... تا پایان سخنش، پس وجود از او تعالی اجنبی نیست ـ مانند امکان و حدوث و غیر این دو ـ بلکه حقیقتش حقیقت واجب است ـ چنانکه در طریقهٔ متألهان گفته آمد ـ و مفهومش وجه او تعالی است و او تعالی فرد آن است چنانکه در طریقهٔ الهیین است ـ. «سبزواری»

۲. بنابراین برهان، «لَمّی» نبوده و بلکه «مصحوب اللّم» است، حقیقت آنکه: ابن‌سینا و اینان، و همین‌طور آن کس که گفته: عالَم مصنوع و مجعول است و علّت است برای صانع عالم بودن واجب، نه علّت است برای ذات متعالی او، سخنان اینان رمزی است برای مقام ظهور حق تعالی بر اشیاء، برای اینکه حق‌تعالی را ظهوری در مقام ذاتش است ـ و آن ظهورش به ذات خود بر ذات خودش است ـ و آن عین مقام خفا ←

آنها را پسندیده‌اند راهی است که پنداشته‌اند آن راه ـ بدون یاری گرفتن از استدلال به تسلسل و دَور ـ راه تمام و کاملی است، آن را صاحب کتاب مطارحات برگزیده و آن اینکه: وجود اگر منحصر در ممکنات صِرف باشد ـ خواه زنجیره‌اش به بی‌نهایت منتهی شود و یا نشود یعنی بر نفس خودش گردش کند ـ تمام ممکنات ـ در اینکه نیازمند علّت‌اند ـ در حکم یک ممکن می‌باشند، پس علّت آنها یا نفس خود آنهااست و یا جزئی از آحاد آنها و یا خارج از آنها.

اوّلی: موجب تقدّم شئی بر نفس خودش می‌باشد و دومی: موجب تقدّمش بر نفس خودش و بر علّت‌های خودش می‌باشد و سومی: موجب مطلوب است، برای اینکه خارج از تمام ممکنات جز واجب‌الوجود نمی‌باشد.

این فکر برایت پیش نیاید که این بیان در نزد ما خدشه‌دار و عیبناک است، چون وجود، مساوی با وحدت است ـ و بلکه عین آن است ـ و دانستی که کثیر ـ از آن‌روی که کثیر است ـ وجودی جز وجود آحاد ندارد، پس مجموع از «زید» و «عمرو» جز دو نیستند، و از آن دو، چیز سوّمی در وجود ـ جز به محض اعتبار ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد؛ بنابراین کسی را رسد که گوید: تمامی ممکنات را علّت دیگری جز علّت‌های آحاد نمی‌باشد، پس علّت مجموع آنها عبارت از مجموع علّت‌های افراد آنها می‌باشد، پس خارج از ذات ممکناتی که بعضی از آنها علتِ بعض دیگراند نمی‌باشد، لذا لازم

← و پنهان بودنش بر مخلوقاتش است. و ظهوری نیز بر غیرذات خودش در مقام فعلش دارد، و آن ظهور در مظاهر ذات و مجالی صفاتش است که در حدیث قدسی بدان اشاره شده: کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف، از اینجا گفته‌اند: و لستَ تظهر لولای لم‌اکن لولاک، یعنی: اگر من نبودم تو ظاهر نمی‌شدی و اگر تو نبودی من نبودم.

این مجعولیت حقیقی، نفس اضافهٔ اشراقی (اشراق مبنی بر مفعول) است، چنانکه جاعلیّت حقیقی عین اضافهٔ اشراقی (اشراق مبنی بر فاعل) می‌باشد، حقیقت اوّلی عبارت است از حقیقت وجود منبسط بر ماهیات، همان‌طور که حقیقت دومی عبارت است از همان وجود منبسط، ولی اضافه از آن ساقط است و متعلق به حق متعال است. و آن همان ایجاد حقیقی است نه مصدری، پس این مجعولیّت حقیقی و اضافهٔ اشراقی. علّت است برای اضافات او تعالی که جز بین دو امر تعقل نمی‌شود، نه برای اضافهٔ اشراقی او (که مبنی بر فاعل است) تا چه‌رسد به ذات متعالی او به ذات خود.

اما استدلال از حقیقت وجود بر وجوب، فوق «لِمّی» است، چون همگان در تابناکی به وجود، از نور حقیقت وجود تابناک و نور یابند.

همه عالم به نور اوست پیدا   کجا او گردد از عالم هویدا؟ «سبزواری»

نمی‌آید که منتهی به واجب گردد مگر آنکه از بطلان تسلسل یاری گرفته شود، پس این راه دیگری نمی‌باشد.

شگفت از آنان اینکه چون براین مسلک و روش اشکال وارد می‌شود که: جایز است چیزی علّت خودش باشد، مستند به اینکه: مجموع موجودات ـ از واجب و ممکن ـ به‌واسطهٔ احتیاجشان به آحاد، ممکن‌اند، پس (شئی) علّتی جز خودش ندارد، برای اینکه علّت آن‌چیز یا جزء آن است و این به‌واسطهٔ احتیاجش به بقیه اجزاء محال است، و یا خارج از آن است ـ درحالی که خارج از آن نیست ـ پس مشخص می‌شود که (علّت) خودش است.

در پاسخ ملتزم چنین شده‌اند که: جایز است علّت تامّ چیزی عین آن‌چیز باشد.

گفته‌اند: اگر مرادتان از علّت، علّت تامّ است، یعنی تمام آحادی است که مجموع، موقوف بر هریک از آنها می‌باشد، پس آنها که علّت تام‌اند عین آن (مجموع) می‌باشند و هیچ اشکالی وارد نیست، چون موقوف بودن آن مجموع بر هریک از آحاد، مستلزم موقوف بودنش بر مجموع نیست تا آنکه موقوف بودن چیزی بر نفس خودش لازم آید؛ ولی اگر مرادتان از آن، علّتِ فاعلی است، پس آن (علّت تامّ و آحاد) جزء آن ـ یعنی واجب ـ و یا فوق معلول اخیر که منتهی به واجب است می‌باشد، زیرا آحاد آن (مجموع) مستند به واجب است، پس هیچ تأثیری در مجموع ـ به اعتبار بقیه اجزا که ممکنات‌اند ـ نیست، مگر آنچه که بدو استناد دارد، یا در آغاز و یا به‌واسطهٔ این؛ و درک نکردند که این التزام، دلیل مذکور را باطل می‌سازد و اعتراض به‌جای خودش می‌ماند، چون مبنای وی بر جایز بودن این امر است که: چیزی می‌تواند علّتِ تامّ خودش باشد و اینکه جزء، علّت فاعلیّت باشد.

پاسخ دهنده می‌گوید: آری! کار همان‌گونه است که گفتی، زیرا جایز است که مجموع چیزی علّتِ تامّ خودش باشد و جزء هم جایز است که فاعلِ کُل باشد، و این آیا جز پذیرفتن سئوال و ویران کردن اساس استدلال است؟

از آن‌روی تمامی آنان در این ورطه و گرداب افتادند که پنداشتند مجموعِ از دو اَمر و یا اموری چند، دارای وجودی غیر وجود هریک از افراد می‌باشد، و چون حکم کردند که مجموع از واجب و معلولِ اوّل، موجودِ ممکن است و نیازمند به‌علّت، حکمشان

این شد که علّت تامّ او خودش است و اینکه: لازم نمی‌آید که علّت تامّ بر معلولش پیشی داشته باشد، و از این نکته غافل ماندند که این التزام، در نفس خود غیرمعقول است، برای اینکه هر ممکن موجودی نیازمند به علّت فاعلی است که از حیث تأثیر و ایجاد تامّ باشد؛ و دیگر اینکه تمام اجزای شئی عین آن شئی‌اند: این در اَعداد و امور «کمّی» که آنها را ذهن اعتبار می‌کند و برایشان ـ به مجرد فرض ـ وحدت اجتماعی تصوّر می‌نماید قابل تصوّر است، مانند لشکر و عدد و غیراینها که در اعیان (خارجی) ـ غیر هریک از آحاد ـ صورتی ندارند.

برخی از محققان آنها از اشکال مذکور در مجموع واجب و معلول او چنین پاسخ داده که: متعدد گاهی مجمل اخذ و اعتبار می‌شود، در این‌صورت آن به این اعتبار واحد است و لفظی که به این اعتبار دلالت بر آن دارد مِثل مجموع است؛ و گاهی هم مفصل اخذ و اعتبار می‌شود، بنابراین لفظی که به این‌گونه دلالت بر آن دارد مِثل: «این و آن» است و به این شکل کثیر است؛ و گاهی هم در حکم باهم اختلاف دارند، برای‌اینکه تمام گروه ـ باهم ـ در اطاق تنگ نمی‌گنجند و با یکدیگر هم نباشند نمی‌گنجند (چون مجموع است)؛ چون این دانسته شد، می‌پذیریم که مرجِّح و برتری‌دهندهٔ وجود آن‌دو با هم، هر دو می‌باشند که اخذ و اعتبار شده‌اند ـ نه باهم ـ به‌سبب نیازش به هریک از دو جزء خود، و هر دو در وجودش کافی‌اند، پس این و آن: دو علّت‌اند که وجود مجموع آن‌دو ـ به‌واسطهٔ آن‌دو ـ برتری پیدا می‌کند، پس اگر سخن به آن دو نقل شود ـ نه باهم و بلکه مفصلاً ـ در آن‌صورت باز هم ممکنی است که نیازمند به مرجِّح و برتری دهنده‌ای دارد.

پاسخ آنکه: ما نمی‌پذیریم که آن‌دو بر این‌گونه که اخذ و اعتبار شده‌اند ممکن می‌باشند، بلکه آن (مجموع) به این‌گونه دو می‌باشد: واجبِ موجود و ممکنِ موجود.

معاصر او در دفع سخن او این پاسخ را داده که: در این‌صورت موجود، واجب و معلولش می‌باشد، اگر به‌گونهٔ اجمال فرض شود واحد است، و چون به‌گونهٔ تفصیل اخذ و اعتبار شود متعدد است، و چون ـ بدون شک ـ هریک از آن‌دو موجوداند، پس هردو نیز موجوداند، به ضرورت اینکه انتفای کُل، به‌واسطهٔ انتفای یکی از آحادش می‌باشد و آحاد ـ به تمامه ـ در آن موجود است، و اینکه ممکنِ موجود را ناگزیر از علّت است،

خواه واحد باشد و یا متعدد، و خواه مجمل اعتبار شود و یا مفصل، برای اینکه اجمال و تفصیل، موجبِ اختلافِ ملاحظه می‌شوند، ولی موجب اختلافی در نفس‌الامر و واقع نمی‌شوند، پس اگر واجب با معلولِ اوّل اعتبار شود، شکی نیست که مجموع آن‌دو ـ خواه مجمل ملاحظه شود و یا مفصل ـ موجود است، زیرا مراد از مجموع ـ در اینجا ـ چیزی است که عارض هیئت و شکل اجتماعی ـ بدون وصف دو بودن ـ شده است، و آن ناگزیر موجود است، اگرچه هیئت و شکل اجتماعی و دو بودن موجود نیست، همچنان که واحد موجود است، اگرچه وصف وحدت موجود نیست، و چون معروضِ دو بودن موجود است ـ و آن ممکن است به سبب احتیاجش به آحاد ـ پس آن را ناگزیر از علّتی است، درحالی که آنجا چیزی که صلاحیت علّت بودن را برای آن داشته باشد وجود ندارد، پس با آنچه که بیان داشته اصل و ریشهٔ اشکال کنده و قطع نمی‌شود.

زیرا گوییم: تفاوت در مثال مذکور از حیث اجمال و تفصیل نیست، بلکه تفاوت در آن به‌واسطهٔ محمول است، برای اینکه «کُلِّ مجموعی» ـ خواه مجمل اخذ و اعتبار شود و یا مفصل ـ متصف به این است که اطاق، آنان را به‌گونه تعاقب و پی‌درپی فرا گیرد، و متصف به آن نیست که همگان را مجتمعاً فرا گیرد؛ پایان سخن او.

گویم: سخن هریک از آن‌دو (پاسخ)، از تحقیق به دور است، چون مبنای آن بر پوشیدگی از معرفت اصل وجود است و (از معرفت) اینکه (وجود) از انتزاعیات اعتباری نیست، و از (معرفت) اینکه وجود چیزی عین تعیّن و وحدتش است و (از معرفت) اینکه کثرت را در نفس‌الامر و واقع، وجودی نیست و (از معرفت) اینکه وهم، وقتی دوچیز را یک‌چیز اخذ و اعتبار کرد، این امر موجب آن نمی‌شود آن‌دو، یک ذات داشته باشند و آن (ذات) را حکمی غیر حکم این و آن باشد، پس اخذ و اعتبار شدهٔ از انسان و سنگ ـ باهم ـ نه انسان است و نه سنگ و نه چیزی دیگر، و همین‌طور اخذ و اعتبار شدهٔ از جوهر و عرض، نه جوهر است و نه عرض و نه غیر آن‌دو، و همچنین مرکّبِ از واجب و ممکن، نه واجب است و نه ممکن، و موجود بودن عدد در خارج، معناش این است که: آحادِ آن همان موجوداتی هستند که در آنند، این عقل است که کثرت را با آن اعتبار می‌کند، به این اعتبار، آن (کثرت) را نوعی از وجود عقلی است.

اما آنکه اول را برگزیده، اموری (اشکالاتی) چند در آن است:

از جمله آنکه: پنداشته موضوع علیّت و معلولیّت، جایز است که بالذات واحد باشد و به‌واسطهٔ اعتبار، مغایر هم باشند، و این باطل است، چون علیّت و معلولیّت از اقسام تقابل است، پس اجتماعشان در یک ذات ــ اگرچه به دو اعتبار باشد ـ امکان‌پذیر نیست.

و از آن‌جمله اینکه: مرکبِ از واجب و صادر اول ـ اگر موجود ممکنی است ـ صادر از واجب در اوّلین مراتب دوچیز است: این صادر و آن مجموع ـ نه یک امر ــ و این خلاف آن چیزی است که از روششان بیان داشته‌اند.

و از آن‌جمله اینکه: این موجود مرکب ـ نزد آنان ـ آیا یکی از اقسام وجود نیست؟ چون نه واجب است و نه عقل است و نه نفس است و نه جسم است و نه عرض، درحالی که لازم است درواقع، هرموجودی یکی از این اقسام باشد.

و از آن‌جمله اینکه: حقیقت، در پایان سخنش بر زبانش جاری شد و گفت: آن‌دو، به این اعتبار، دو تا اعتبار می‌شوند: واجب و ممکن، و پی نبرده که این خود محل فرود جواب است و نیازی به یک‌چیز اعتبار کردن آن‌دو نمی‌باشد تا آنکه اشکال وارد گردد، چون هیچ ضرورت و هیچ برهانی درخواست این را که آن‌دو ـ باهم ـ در خارج یک موجوداند ندارد، زیرا معیّت و باهم بودن خود نشانهٔ دوگانگی است.

اما آنچه معاصرش بر آن رفته، برخی از این گفته شده‌ها ـ همراه با چیزی دیگری ـ است، و آن استدلالش برموجود بودن متعدّد به این است که: آحادش موجود است، و به اینکه: اگر منتفی شود، انتفایش به‌واسطهٔ چیزی از آحادش می‌باشد، درحالی که چیزی از آن منتفی نیست؛ هردو وجه مغالطه است، برای اینکه موجود بودن آحاد معنایش این است که آنها به‌وجودات متعدّد موجوداند و به‌واسطهٔ وجوب و امکان و جوهریّت و عرضیّت ـ مثلاً ـ مختلف‌اند، حکم متعدّد در موجود بودنش نیز معنایش این است که به وجودات مختلفی که دارای احکام مختلف‌اند موجود می‌باشد.

و اما اینکه گفته: انتفای متعدد به‌واسطهٔ انتفای یکی از آحادش می‌باشد، در آن دلالتی بر آنچه که درصدد (بیان) آن است نمی‌باشد، زیرا مقصود آنان از این سخن آن است که هر مرکبی دارای تحقق و ثبوت در خارج است، و یا آنکه از شأن آن این است

که تحقق داشته باشد، و این بدان سبب است که دارای صورتی وحدانی و طبیعی می‌باشد، پس انتفای آن به انتفای چیزی از اجزایش می‌باشد، و از این امر لازم نمی‌آید که هر مجموعی از آحاد متعدّد را که در خارج موجوداند ـ به هر گونه‌ای که موجوداند ـ وجودی حقیقی غیر از وجودات آحاد باشد؛ و نیز آن‌گونه که آن را تصور کرده و صورت داده، بطلان حصر (محدود کردن) در تقسیمات لازم می‌آید؛ زیرا وقتی گفتی: شئی یا واجب است و یا ممکن است و یا جوهر مجرد است و یا مادّی، و یا اینکه کلمه یا اسم است و یا فعل و یا حرف، حصرِ مقصود ظاهر نمی‌گردد، مگر آنکه وجود حقیقی برای دوتای از آنها ممتنع باشد.

و از راههایی که برای این مطلب مبتنی بر بطلان دَور و تسلسل است، چیزی است که مبتنی بر امکان می‌باشد.

بیانش ـ پس از این پیشگفتار که شئی ممکن تا وجودش واجب و لازم نگردد موجود نمی‌شود و اینکه ممکن همانطور که به ذات خود اقتضای وجودش را ندارد به ذات خودش اقتضای اولوّیت وجودش را هم ندارد وگرنه به ذات خودش در حصول وجود خود کافی بود و در این‌صورت به ذات خود واجب بود نه ممکن ـ آنکه: ممکن ـ خواه یکی باشد و یا متعدد و مترتّب باشد و یا متکافی ـ جایز نیست که اقتضای وجوب وجود چیزی را داشته باشد، زیرا مقتضای وجوب وجود چیزی، ناگزیر باید تمام راههای عدم آن چیز را ممتنع کند، و این از شأن ممکن نیست، زیرا ورود عدم بر مجموع علت و معلول ممکنی جایز است، اگرچه ورودش بر معلول تنها ـ غیر علّت ـ چنانکه در لوازم موجودات ممکنی هست جایز نیست.

بنابراین ممکنات، خواه متناهی باشند و یا غیرمتناهی ـ در اینکه از ذات معلول، عدم بدانها وارد نمی‌شود ـ در حکم ممکن واحداند، یعنی انحاء آن ممتنع شده و بدان واجب می‌گردد تا موجود باشد، پس در موجود بودن ممکن آنکه: ناگزیر علّتش باید از حقیقت واجب‌الوجود به ذات خود خارج نباشد و همین مطلوب است؛ و سخن فارابی اشاره به این مطلب دارد که گفته: اگر زنجیرهٔ وجود، بدون وجوب حصول پیدا می‌کرد و مبدئش ممکنی بود که به نفس خویش حصول داشت، در این‌صورت یا ایجاد چیزی به نفس خودش لازم می‌آمد ـ و این نامعقول و بی‌معنی است ـ و یا عدم آن‌چیز به نفس

خودش جایز بود که این‌هم بسیار نامعقول و بی‌معنی‌تر از اوّلی است؛ پایان سخن او.

معنای این سخن آنکه: این ممکن اگر وجوب وجود و امتناع عدم را می‌بخشد، لازم می‌آید که چیزی علّت خودش و مقتضی خودش باشد و این باطل است، به‌جهت مستلزم بودن تقدّم چیزی بر نفس خود؛ و اگر وجوب را نمی‌بخشد و عدم را باز نمی‌دارد، جایز بودن عدم آن به نفس خودش لازم می‌آید و این از جهت بطلان بسیار نامعقول‌تر و بی‌معنی‌تر از دوتای دیگر است، زیرا محال و اشکال اول نیز اینجا لازم می‌آید، یعنی چیزی سبب خودش ـ به هرگونه‌ای که می‌خواهد باشد ـ باشد، به اضافهٔ محال و اشکال دیگر، و آن اینکه: اگر ورود عدم ـ پس از وجود ـ جایز باشد، چگونه در آغاز موجود گردیده است؟ یعنی اینکه عارض شدن عدم بر آن در آغاز، سزاوارتر است از عارض شدنش پس از وجود (یعنی پس از وجود محال است) پس حصول وجودش ـ بدون سبب موجبی برای آن ـ ممتنع و محال است.

۳
فصل
اشاره به گونه‌هایی از دلایل که آنها را برخی از محققان اهل فارس بیان داشته و پنداشته‌اند که برهانی است ونیز اشاره به آنچه از اختلال و آشفتگی که در آن دلایل است

گفته: از براهینی که برای من در این مطلب آشکار شده و مناسب با اهل بحث است آنکه گفته شود: بنابراین تقدیر که موجودات منحصر در ممکنات باشند، دور لازم می‌آید، چون تحقق و ثبوت موجود ـ بنابراین تقدیر ـ موقوف بر ایجاد است، برای اینکه وجود ممکنات فقط به‌واسطهٔ ایجاد تحقق می‌یابد، و تحقق ایجاد نیز موقوف بر تحقق موجود است، برای اینکه چیزی تا «لم‌یوجَد لم‌یوجِد»[1].

از آن‌جمله اینکه: موجود مطلق را ـ از آن حیث که موجود است ـ مبدئی نیست،

۱. یعنی: تا چیزی پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید؛ و مراد از موجود و ایجاد: یا فردِ منتشر از موجود است و یا طبیعتی از آن، و یا هر فردی از آن، و یا مجموع آحاد به تمامه، و یا مجموع ـ از آن حیث که مجموع است می‌باشد.... ـ «سبزواری»

وگرنه تقدّم شئی بر نفس خودش لازم می‌آمد، بدین دلیل با کمترین تأمل، وجود واجب‌الوجود بالذات ثابت می‌شود؛ این روش سزاوار است که روش صدیقان نامیده شود [1]، آنان که به حق بر او استشهاد می‌کنند؛ به‌عبارتی دیگر: مجموع موجودات ـ از آن حیث که موجود است ـ بالذات مبدئی ندارد؛ پس به این دلیل وجود واجب‌الوجود اثبات می‌گردد؛ به عبارتی دیگر: مجموع موجودات ـ از آن حیث که موجود است ـ ممتنع است که «لاشئی» محض گردد [2]، و مجموع ممکنات ممتنع نیست که «لاشئی» محض گردد؛ بدین دلیل وجود واجب بالذات ثابت می‌شود؛ پایان سخن او.

گویم: در هریک از این وجوه نوعی خلل و آشفتگی است:

وجه اوّل آنکه: بنابر تقدیر مذکور، دَور باطل لازم نمی‌آید، برای اینکه دَوری که بین دانشمندان مصطلح است دَوری است که دو طرف آن ـ به‌واسطهٔ عدد و شمار ـ یکی باشد، نه مانند حکم موقوف بودن نطفه بر حیوان و حیوان بر نطفه که طبیعت مرسل، بر طبیعت مرسل دیگَری تقدّم دارد، و این هم نیز در صورت تَسلسل، بر آن تقدّم دارد؛ بنابراین مغالطه، در اینجا از اخذِ کلّی به‌جای جزئی، و وحدت نوعی به‌جای وحدت شخصی سرچشمه گرفته است.

و همانند چنین مغالطه‌ای برای محمد شهرستانی، در کتابش که به‌نام: «مصارع الفلاسفه» نامیده شده واقع گردیده است، چنانکه گوید: بدان که اگر برای عالَم آغاز زمانی نباشد، دَور لازم می‌آید، برای اینکه دَور در نطفه و انسان و تخم و جوجه، موقعی قطع و پایان می‌پذیرد که آغاز را از یکی از دو طرفِ دَور در نظر بگیری، وگرنه وجود

۱. مرادش از موجود، حقیقت وجودی است که حقیقت بسیط نوری می‌باشد و مطلقا فراگیری و احاطه دارد، نه آنچه که در مفاهیم ـ مانند کلیت ـ استعمال می‌گردد «سبزواری»

۲. برای اینکه حیثیّت وجود، آشکارکنندهٔ حیثیت وجوب است، چون موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ درحال وجود خالی از ضرورت نیست. و برای اینکه موجود، ممتنع و محال است که «لاشئی» محض گردد ـ یعنی در تمام ظرفهای وجودی از ذهن‌های عالی و سافل و برین و زیرین ـ زیرا وقتی صورت چیزی از صفحهٔ اعیان محو شد، در صفحهٔ دیگری و بلکه در صفحات اذهان ـ در نشأه و عالَم عِلم ـ ثابت است، و بلکه وقتی چیزی در مرتبه‌ای از مراتب عین (خارج) ـ مانند عالم ماده ـ واقع شد، به‌طوری که در آن قضیّهٔ فعلی انعقاد یافت، از نفس‌الامر و واقع برطرف نمی‌گردد، برای‌اینکه برطرف شدن نفس‌الامری و واقعی به‌واسطهٔ برطرف شدن، از تمام مراتب نفس‌الامری صدق می‌کند، برای اینکه برطرف شدن طبیعت به‌واسطهٔ برطرف شدن و برخاستن تمام افراد آن است ـ برعکس تحققش ـ. «سبزواری»

یکی از آن‌دو، موقوف بر دیگری خواهد بود، و برای گزینش یکی از آن‌دو بر دیگری، اولوّیتی نخواهد بود، و این منتهی بدان می‌شود که مطلقا حصول پیدا نکنند، درحالی که حصول دارند، پس ناگزیر از قطع دَور ـ به یکی از آن‌دو ـ می‌باشد، و آغاز کردن در اشخاص انسانی ـ به کامل‌تر بودن ـ سزاوارتر است.

محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در پاسخ گوید: آفرین ای علاّمه ـ در چیزی که عوام و کودکان از آن پرسش می‌کنند [1] ـ زیرا اینکه گفتی در اینجا دَور نیست، بلکه فقط در لفظ است، برای اینکه وقتی چیزی وجودش موقوف بر چیزی که در وجودش نیازمند بمانند چنان چیز است باشد، دَوری که منتهی به این شود که هر دو حصول پیدا نکنند نیست، بلکه بسا که تسلسل پیدا کنند، تسلسل هم اگرچه محال است، لازم است که دارای مبدئی باشد، پس در اینجا، دَور با تسلسل ـ بر صاحب کتاب مصارع ـ اشتباه شد؛ پایان سخن او.

وجه دوم آنکه: آن نیز مغالطه‌ایست که از فرو گذاری یکی از شرطهای تناقص سرچشمه گرفته و آن وحدت موضوعِ «بالشخص» است، برای اینکه تقدّم شئی بر نفس خودش وقتی مستلزم تناقص است که شئی، واحد «بالشخص» باشد، اما واحد «بالعموم» وقتی تقدّم و تأخر داشته باشد، در آن تناقضی نیست؛ و در اوایل سفر اوّل گفته شد که: مبادی موجوداتی که از آنها در فلسفهٔ نخستین بحث و گفتگو می‌شود و موضوع آنها موجود مطلق است، آنها نیز از عوارض آن (موجود مطلق) می‌باشند [2] و هیچ محذور و اشکالی درآن نیست، چنانکه ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا بر این امر تصریح دارد.

وجه سوم اینکه گفته: مجموع موجودات: اگر مرادش از آن یکایک آنهاست، در

۱. این نطیر سخن برخی از نکته دانان است که گفته:

مسألة الدّور جرت بینی و بین من احب   لولا مشیبی ما جفا. لولا جفاه لم اشب

یعنی.

مسألهٔ دَور بین من و کسی که دوستش داشتم اتفاق افتاد   اگر پیریم نبود جفا نمی‌کرد، و اگر جفا نمی‌کرد پیر نمی‌شدم «سبزواری»

۲. برای اینکه حقیقت وجود مطلق دارای مراتب متفاوت تقدّم و تأخر و امثال اینها است، پس مبدئیت در آن (مراتب) از اموری است که وارد می‌شود و لواحق، به ذات آنها می‌باشد، از آن جهت گفت: آنها نیز از عوارض.... چون مراد از مطلق، عبارت از«لا به شرط» مقسمی است که تحقیقش در سفر اوّل گفته آمد، پس اینکه: آن را مبدئی است، نیز صدق می‌کند. «سبزواری»

این‌صورت نمی‌پذیریم که آنها را مبدئی نیست، بلکه بنابر تقدیر مذکور هریک از آنها را مبدئی است؛ و اگر مرادش از آن، مجموع ـ از آن‌روی که مجموع است ـ می‌باشد، گوییم: همان‌طور که گفته آمد: آنها را مجموعِ موجودی که وجودش غیر وجودات آحاد ـ بر صفت کثرت ـ باشد نیست، پس همان‌طور که آنجا وجودی غیر از وجودات آحاد نیست، همین‌طور آنجا نیاز به علّتی غیر از علّت‌های آحاد نمی‌باشد.

وجه چهارم آنکه: از این امر لازم می‌آید که حیثیت وجود، غیر از حیثیت امکان باشد، و اعتبار اینکه چیزی موجود است غیر از اعتبار چیزی است که ممکن است، این امر هم‌چنین است، برای‌اینکه موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ محال است که معدوم محض گردد، برای‌اینکه در آن ضرورت به شرط محمول است، برعکس موجود، از آن‌روی که ممکن است، اگر تقیّدش به‌وجود اعتبار نشده باشد، جایز است که به‌حسب ذاتش معدوم محض گردد، و از این لازم نمی‌آید که برای موجود، فردی حاصل باشد که ممکن نباشد.

خلاصه آنکه: حیثیت وجود مخالف حیثیت امکان می‌باشد و از این، اختلاف آن‌دو در موضوع لازم نمی‌آید، بنابراین مطلوب، غیر لازم است و لازم غیر مطلوب است، پس در امثال این وجوه ـ سزاوار ـ یاری گرفتن از ابطال تسلسل است تا سخن تمامی یافته و کامل شود، وگرنه ناتمام است، مگر آنکه ثابت شود که تمام ممکنات ـ در نیازمند بودنشان به علّتی خارج از ذاتشان ـ در حکم یک ممکن باشند و آن موقوف براین است که همگان را یک صورت وحدانی ، و حقیقتی ذاتی ـ غیر از صور اعداد و حقایقِ اعداد ـ باشد؛ و آنچه (اشکال) که در این است پیش از این دانستی.

۴
فصل
در اشاره به‌راهها و مسالک دیگری از اقوام مختلف

اما اِلهیّون: آنان را مسلک و روش دیگری است و آن اینکه: آنها در اثبات وجود واجبی دو روش دارند: روشی که بدان، وجودش ثابت می‌شود و پس از آن بدان، وحدتش ثابت می‌گردد، و روشی که بدان، نخست ثابت می‌شود: واجب‌الوجود واجب

و لازم است که یکی باشد، و پس از این ثابت می‌کنند که اجسام و صور و اعراض آنها فراوان‌اند و چیزی از آنها واجب‌الوجود نیست، بنابراین امکان، و نیازشان به مرجِّح و برتری‌دهنده مشخص می‌گردد.

بنابراین از روش و مسلک دوم، اثباتِ امکانِ عالمِ جسمانی می‌باشد، زیرا ترکیب در اجسام محصَّل نوعی ظاهر و آشکار است، زیرا هرکَدام از آنها مرکّب از اصل جسمیّت مشترک، و از امری که به نوعی از انواع مخصّص آن است می‌باشند، چون مبهم را هیچ وجودی نیست، خواه اندیشمند، به هیولا که از جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ بسیط تر است معترف باشد و یا نباشد، و خواه صورتِ جوهریِ مخصِّص منوِّع را ـ چنانکه معتقَد مشائیان است ـ اثبات کند و یا نکند، زیرا هیآت مخصِّص ـ در روش و اعتقاد غیرآنان ـ به منزلهٔ صور، و داخل در انواع می‌باشند، نمی‌گوییم در اشخاص، برای‌اینکه جسم، تا تخصّص پیدا نکند موجود نمی‌گردد.

گفته می‌شود: شکی نیست که اجسام به‌واسطهٔ ترکیبشان ممکن‌اند، و صور و اعراض به‌واسطهٔ نیازشان به موادّ و موضوعات، ممکن‌اند، پس بنابر تمام قواعد: اجسام معلول‌اند و نیازمند به مخصّصات هم معلول‌اند و نیازمند به محل، نفوس نیز نیازمند به بدن‌اند و هریک از آنها بر دیگری برتری‌دهنده و مرجِّح نیستند، وگرنه تقدّم شئی بر نفس خودش لازم می‌آمد و جسمی از جسمی پدید نمی‌آمد.

پیش از این گفته شد که تأثیر جسمانی با مشارکت وضع است و وضع، بین اثرگذار و اثرپذیر ـ مگر پس از وجود آن‌دو ـ تحقق و ثبوت نمی‌یابد و اجسام تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کنند ـ به‌واسطهٔ براهین متناهی بودن ابعاد ـ لذا لازم است که علّت همه، امری غیر از جسم و جسمانی باشد و این مطلوب است.

اما طبیعیّون را نیز راهها و روشهای دیگری است که از جهت تغییر و دگرگونی گرفته شده است.

یکی از آنها روش خود حرکت است، و آن استدلال به حرکات است، و پیش از این دانستی که متحرک، موجب حرکت نمی‌شود، بلکه محتاج محرّکی غیرخودش است، و محرّکات ناگزیر منتهی به محرّکی که اصلاً غیر متحرک است می‌گردند ـ برای دفع دَور و تسلسل ـ و آن به‌سبب عدم تغییرش و دور بودنش از قوّه و حدوث،

واجب‌الوجود است و یا اینکه وجهی از وجوه او می‌باشد ـ چنانکه در مباحث حدوث عالم گذشت ـ .

و نیز نزد طبیعیّون روشن است که حرکات اجسام فلکی نفسانی است نه طبیعی، و مباشر (واسطه) در حرکات، نفسی که به ارادهٔ فاعل باشد نیست، پس آنها را در فعلشان غایتی است که آن هدف نیک است، یعنی برای شهوت و یا غضب و یا نفع‌رسانی به طبقات زیرین خود حرکت نمی‌کنند، چون آنها (طبقات زیرین) را نزد آنها قدر و منزلتی نیست، و غایت هم حال بعضی از آنها [۱] نسبت به بعض دیگر نیست، وگرنه باید حرکات باهم تشابه می‌داشتند و شمار اجسام به پایان نمی‌رسید، پس چون غایت آن حرکات شهوانی نیست، و همین‌طور حال بعضی از آنها نسبت به بعض دیگر و نیز اجسامی که تحت آنها و یا فوق آنهایند و همچنین آنچه از نفوس که تحت آنها و یا فوق آنها می‌باشند ـ چنانکه در جای خودش بیان شده ـ (غایت آنها شهوانی نیست)، مشخص می‌شود برای امری است که نه جسمانی هست و نه نفسانی، پس اگر وجودش واجب و لازم شد، این همان مقصود است، وگرنه آنها را لازم می‌آورد، و این روش حضرت ابراهیم خلیل صلوات‌الله علیه می‌باشد.

و نزدیک به این روش آنکه: امور زایل‌شونده، امکان و حدوثشان ظاهر است، و انفعال (اثرپذیری) عنصریات از آسمانیها هم معلوم است، و آسمانیها بعضیشان علّت بعضی دیگر نیستند، اما محوی نسبت به حاوی (فراگرفته شده نسبت به فراگیرنده) مشخص است که کوتاه‌تر و کوچک‌تر است، اما نسبت حاوی به محوی: به‌واسطه استلزامش است (یعنی وجود معلول در مرتبهٔ وجود علتش نمی‌باشد) به‌سبب امکان خلأ، و ستارگان از غیرخود برترانند و خورشید از همه برتر است، پس آن به چنین توهّمی سزاوارتر است، با این‌همه از طلوع تا غروب حالاتش متغیّر و متجدّد است، پس نیازمند به محرّکی غیرذات خودش می‌باشد، و آنچه در اوهام کوتاه فکران از صائبیان و غیر صائبیان افتاده، جز از جهت اشتباه در امور آسمانیها نمی‌باشد؛ پس به این روش، اینکه آنها غایت قصویٰ و هدف نهایی‌اند باطل می‌شود و آنچه آن‌سوی آن (اوهام) است ـ و کامل‌تر از همه است ـ اثبات می‌گردد و آن اینکه: محرّک آنها به‌گونهٔ

۱. یعنی حرکات اجسام فلکی «م».

مباشرت و واسطگی و تغییر نیست، بلکه به‌گونهٔ تشویق عقلی و اِمداد نوری می‌باشد و او واجب‌الوجود است که آفرینندهٔ همه است.

و کمال این روش به آن چیزی است که ما آن را تحقیق و ثابت کردیم و استواری بخشیدیم، یعنی اثبات حرکت جوهری در تمام طبایع جسمانی، خواه فلکی باشد و یا عنصری، پس ناپدید شدن و محو گردیدن، همان‌طور که آنها را از حیث صفات و هیآت و شکل‌ها ـ از اوضاع و غیرآنها ـ ملحق می‌گردد، همین‌طور از جهت جوهر و ذات، آنها را لازم می‌آید، پس محوِّل و دگرگون کنندهٔ ذات آنها و باقی نگهدارنده‌شان به‌گونهٔ تجدّد امثال، همان است که نه جسم است و نه جسمانی، و داستان حضرت خلیل علیه‌السلام بر این معنی حمل می‌شود که چون به ناپدید شدن ستارگان و غیرآنها ـ به‌حسب تجدّد جواهرشان در هر لحظه و آنی ـ نظر افکند، با اینکه بقای ملکوت و صورت‌های عقلی آنها را مشاهده می‌کرد که نزد خداوند باقیِ به بقای اویند ـ چنانکه خداوند فرموده: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من الموقنین، یعنی: و بدین‌سان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ ـ انعام) ـ از این عالم ـ به‌واسطهٔ نابودی و زوالش ـ به عالم ربوبیت سفر کرد و گفت: لا احب الافلین، یعنی: من زوال‌پذیران را دوست نمی‌دارم (۷۷ ـ انعام) انی وجهت وجهی للذی فطرالسموات والارض حنیفاً و ما انا من‌المشرکین، یعنی: من از آنچه شریک [خدا] می‌پندارید بیزارم، من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمانها و زمین را پدید کرده است و من مایل به حقّم و از مشرکان نیستم (۸۰ ـ انعام)

و طبیعیّون را مسلک و روش دیگری هم هست که مبتنی بر معرفت و شناخت نفس است و آن مسلک واقعاً شریف و عالی است، ولی از مسلک صدیقان که بیانش گذشت پائین‌تر است، جهتش آنکه: سالک، اینجا عین راه است و در اوّلی «مسلوکٌ‌الیه ـ رفته شدهٔ به سوی او» عین سبیل و راه است، پس آن برتر است.

بیانش آنکه: نفس انسانی از اجسام مجرّد است و از آن حیث که نفس است، حادث با حدوث بدن است [۱]، به‌واسطهٔ امتناع تمایز بدون بدن و محال بودن تناسخ ـ چنانکه

۱. مقید کردنش مر حدوث را به این قید، اشاره است به قِدم نفس ـ به اعتبار باطن ذاتش ـ یعنی به آنچه که آن عقل کلّی می‌باشد، برای اینکه کینونت عقل کلّی ـ که از جهت ذات و فعل مفارق (مجرد) است و نزد ←

بیانش به‌زودی خواهد آمد ـ پس آن ممکن است و در وجودش نیازمند به سببی غیرجسم و جسمانی می‌باشد، اما جسم ـ از آن‌روی که جسم است [۱] ـ برای نفس هیچ علیتی ندارد، وگرنه باید تمام اجسام دارای نفوس باشند؛ اما قوّهٔ جسمانی ـ خواه نفس دیگری باشد و یا صورت جسمی [۲] و یا عرض جسمانی ـ محال است که علّت نفس باشد، برای اینکه تأثیراتش به توسط وضع است، درحالی که آن را هیچ وضعی ـ با قیاس بدانچه که دارای وضع نیست ـ نمی‌باشد.

و نیز: چیزی، چیزی را که برتر از خودش است پدید نمی‌آورد، و شکی نیست که نفس از جهت تجوهر (حرکت جوهری) قوی‌تر، و از حیث وجود، شریف‌تر و برتر از دیگر قوای جِرمانی می‌باشد، بنابراین موجِد و پدید آورنده‌اش ناگزیر موجودی مقدس و مبرّای از مواد و اجرام می‌باشد، و او همان واجب‌تعالی است، یا بدون واسطه، و یا به‌واسطهٔ چیزی از عالم امر و کلمه‌اش.

در اینجا دو اشکال است: یکی آنکه گفته‌اند: قوای جسمانی هیچ‌چیزی را نه انجام می‌دهند و نه انفعال می‌پذیرند ـ مگر به توسط وضع ـ : مستلزم این است که جسم نه انفعال پذیرد و نه پدید آید و نه دارای صفتی از مبادی مفارق (مجرد) باشد، برای اینکه بین مادّی و مفارق، هیچ‌گونه تصوّری نمی‌رود.

اشکال دوم آنکه: از این امر لازم می‌آید که بدن و حالات بدن، هیچ اثری در نفس ـ به‌واسطهٔ تجرّدش از بدن ـ نداشته باشد.

پاسخ از اشکال اول آنکه: نفس اجسام و مواد، موجود و منفعل از مبادی‌اند، نه به‌توسط اوضاع آنها منفعل از آنها هستند، پس محال، غیرلازم است و لازم، غیرمحال.

← خداوند در مقام بلند جبروتی است ـ کینونت نفوس است در این مقام، ولی آن مبتنی بر قواعدی حِکمی و استوار است که در این کتاب و کتابهای این حکیم ـ قدس سره ـ ثابت و مبرهن شده است، از جمله: اصالت وجود و تشکیک آن و حرکت جوهری و جواز اختلاف افراد نوع واحد در جسمانیت و تجرّد و غیراینها، و سخن «فلاطون الهی که قایل به قِدم نفس است حمل بر این می‌شود، نه اینکه نفس ـ از آن‌روی که نفس است قدیم است ـ چون تمایز ممتنع است. «**سبزواری**»

۱. اگر مراد از آن‌چیزی است که در نگرش اوّل جسم است، آن‌صورت جسمی و یا جسم ـ به‌روش اشراقیان ـ می‌باشد، باقی ماند هیولا، که نزد مشائیان جوهری بسیط تر است، علّت بودن آن هم باطل است، وگرنه باید تمام اجسام دارای نفوس باشند، با اینکه هیولا قابلِ صِرف است و دارای هیچ فعلیّت و فاعلیّت نمی‌باشد «سبزواری»

۲. مراد از صورت جسمی، صورت نوعی است و آن روشن و ظاهر است .... «**سبزواری**»

و پاسخ از اشکال دوم آنکه: در نزد ما ـ از حیث تجردش از بدن، اثرپذیر از بدن نیست، بلکه از حیث تعلقش است به بدن، و تمام این بحث را از کتاب مبدأ و معاد ما جستجو کن.

اما متکلّمان [۱]: روششان نزدیک به روش طبیعیّون است که مبتنی بر حرکت می‌باشد، زیرا روش آنان مبتنی بر حدوث است و گویند: اجسام خالی از حرکت و سکون نمی‌باشند، و هردو حادث‌اند، و هرچه خالی از حوادث نباشد حادث است، پس تمام اجسام حادث‌اند، و هر حادثی نیازمند به محدِث و پدید آورنده می‌باشد، پس مُحدِث و پدیدآورنده آنها غیر جسم و جسمانی است، و آن باری تعالی می‌باشد ـ به جهت دفع دَور و تسلسل ـ.

این نیز مسلک و روش خوبی است، چون ما ثابت کردیم که تجدّد حرکات به تجدّد در ذات متحرکات بازمی‌گردد، و اینکه حامل قوّهٔ حدوث باید امری باشد که از حیث وجود مُبهم، و از جهت صورت‌های جوهری متجدّد، و اعراض هم در تجدّد و نو شدن و ثبات و پایداریشان تابع جوهرند، بنابراین عالم جسمانی با آنچه که در آن است، در هر لحظه و آنی زایل و نابود شونده است، و منع مشهوری که متوجه به کلّیِ کُبرا ـ در دلیلشان ـ هست، یعنی عدم پذیرفتن اینکه: هرچه خالی از حوادث نباشد، حادث است، با آنچه که بیان داشتیم دفع شده است، و همین‌طور بحث مشهوری که: حدوث هر فردی از حرکت و یا متحرک ـ با استمرار طبیعت نوعی ـ ساقط است، برای‌اینکه کلّی طبیعی نزد آنان اصلاً غیر موجود است و نزد ما، بالذات غیر موجود است، زیرا ماهیت را هیچ وجودی از حیث مفهوم و معنی ـ جز از جهت وجود و تشخص ـ نیست، و هیچ‌چیز از حرکات و متحرکات را وجود و تشخّصی ـ به‌گونهٔ بقاء و استمرار ـ نمی‌باشد.

۵
فصل
در اینکه انیّت واجب‌الوجود ماهیّت وی است

بر وی چنین استدلال شده که: هر ماهیتی که وجود عارضش می‌شود، در اتصافش

۱. یعنی بزرگان از آنان که مرادشان از حدوث، حدوث تجدّدی ذاتی است، اما دسته پائین آنان که قایل به زمان موهوم‌اند این نظر را ندارند. «سبزواری»

به‌وجود و مصداقِ موجود بودنش نیازمند به جاعلی است که وی را چنین قرار دهد، برای‌اینکه هر عرضی، علّت‌دار است، یا به‌واسطهٔ عارض شده و یا به سبب غیرآن، ولی تأثیر ماهیّت در وجود خودش، و یا بودنش به‌گونه‌ای آن را وجود لازم آید، ممتنع و محال است، برای‌اینکه مؤثر در وجودِ چیزی و یا مستلزم وجود آن‌چیز بودن، ناگزیر باید به‌واسطهٔ وجود بر آن‌چیز تقدّم داشته باشد، پس اگر ماهیت سببی برای وجود خودش است، باید به‌واسطهٔ وجود بر وجود خودش تقدّم داشته باشد، در این‌صورت پیش از آنکه موجود باشد موجود بوده است و این امر محال است، و این برعکس استلزام آن (ماهیت) است نسبت به بعضی از صفات آن که غیر از وجود است، مانند استلزام مثلّث نسبت به زاویه‌های خود، و استلزام چهار، نسبت به زوج بودن، برای‌اینکه آنجا تقدمش بر وجود (یا به‌وجود) لازم نمی‌آید، بنابراین اگر وجود واجب زائد بر ماهیتش باشد، لازم می‌آید که نیازمند به سببی خارج از ذاتش باشد و این ممتنع و محال است.

این دلیل نزد ما ناتمام است، برای اینکه آن به ماهیت موجودی که ممکنات راست نقض می‌گردد، برای اینکه همان‌طور که فاعلِ چیزی، تقدّمش بر آن‌چیز لازم و واجب است، همین‌طور قابل شئی.

اگر جواب داده شود که: آنجا نه قابلیّت هست و نه مقبولیّت، بلکه معنی اینکه ماهیت غیر وجود است اینکه: عقل آن را بدون ملاحظهٔ وجود ملاحظه می‌کند و سپس آن را توصیف به‌وجود می‌کند، پس مغایرتی بین آن‌دو ـ در نفس‌الامر و واقع ـ نیست، بلکه مغایرت بین آن‌دو به‌حسب مفهوم و معنی ـ در مقام تحلیل ـ می‌باشد.

همانندش جواب داده می‌شود که: اگر واجب دارای ماهیّت باشد؛ و نیز دانستی که نزد ما، موجودِ در صاحبان وجود جز وجود آنها نمی‌باشد، و آن اصل در موجودیّت است نه ماهیّت، خواه وجود مجعول غیر باشد و یا واجب باشد، چنانکه وجود چیزی وقتی مجعول باشد، ماهیت آن‌چیز هم مجعولِ بالعرض و تابع مجعولیّت وجود می‌باشد، همچنین وقتی وجود «لا مجعول» باشد، ماهیّت هم به «لا مجعولیّت» آن وجود، «لامجعول» است؛ خلاصه آنکه در این دلیل، اشتباه بین عارض ماهیت و عارض وجود واقع شده، و معنی عارض شدن وجود بر ماهیت، جز مغایرت بین آن‌دو

ـ در مفهوم ـ نمی‌باشد، با اینکه هردو درواقع یک امر می‌باشند.

بسا که دلیل بر بطلان ماهیت داشتن واجب، این گونه بیان شود که: اگر وجودش زائد بر او باشد به‌گونه‌ای که مثلاً هزار موجود باشد، در حدّ ذاتش با قطع‌نظر از عارض، نه موجود است و نه معدوم ـ چنانکه در مبحث ماهیت ثابت شده است ـ و هرچه که چنین باشد ممکن است، برای اینکه اتصافش به‌وجود، یا به سبب ذاتش است و آن محال است، چون شئی تا پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید (الشئی مالم یوجَد لم یوجِد) بنابراین تقدّمش ـ به‌وجود ـ بر نفس خودش لازم می‌آید و این خلف (خلاف فرض) است؛ و یا به سبب غیرخودش است، در این‌صورت معلول است، پس واجب نیست و بلکه ممکن است.

گوییم: کسی می‌تواند بخش دیگری ـ غیر از دو بخش گفته شده ـ را به‌حسب احتمال برگزیند و آن اینکه اتصاف او به‌وجود، به سبب وجود، مانند اتصاف هیولاست به صورت، زیرا صورت منشأ حصول هیولاست و منشأ اتصاف هیولا به آن نیز ذات آن است نه چیز دیگر، پس معلول بودن وجود لازم نمی‌آید، و نیازمند بودن هر صفتی به موصوف خود، در اوصافی که به‌حسب تحلیل عقلی‌اند مسلّم و پذیرفته نیست.

و نیز بحث‌کننده ـ برروش آنان ـ می‌تواند بگوید: نیازمند به علّت ـ همانگونه که مشهور است ـ امکان می‌باشد، و اتصاف چیزی به امری ـ اگر ممکن باشد ـ و آن‌چیز به‌گونه‌ای باشد که متصف شدن بدان و متصف نشدن بدان جایز باشد، آنجا گزیر از علّتی که آن‌چیز را متصف به این امر نماید نیست، مانند حال جسم با سفیدی؛ ولی اگر اتصاف چیزی به‌امری ممکن نباشد و بلکه واجب و یا ممتنع باشد، آنجا نیازی به‌علّت نمی‌باشد.

در این‌صورت گوییم: اتصاف واجب به‌وجودش ضروری است و نیازی به سبب نیست، و منشأ این ضرورت همان وجود است نه ماهیت، و آنچه گفته‌اند که ذات واجب اقتضای وجودش را دارد، معنایش این است که ذات او جایز نیست که متصف به وجود نشود، نه اینکه آنجا اقتضایی و تأثیری هست، از این روی بعضی از محققان گفته‌اند: صفات راجب تعالی آثارش نیستند.

گاهی گفته می‌شود: نزد ما وجوب عبارت است از اقتضای وجود، و چون ذات

واجب اقتضای وجودش را دارد، پس واجب است و نیازی به‌علّت ندارد، زیرا نیاز، فرع بر امکان است، پس تقدم چیزی بر نفس خودش لازم نمی‌آید.

برخی از متأخران در دفع این اشکال که: فرقی بین علیّت و اقتضا جز در عبارت نیست، یعنی اگر اقتضاکنندهٔ وجودش است پس علّت نفس خودش می‌باشد؛ گفته:

اگر گویی: معنی اقتضا این است که: امکان ندارد موجود نباشد، نه اینکه آنجا تأثیر و تأثر (اثرگذاری و اثرپذیری) است.

گویم: عدم امکان، یا با توجه و نگرش به ماهیت است و یا به‌غیر آن، بنابر اول: ذات، علّت می‌باشد، چون هیچ معنایی علّت را جز امتناع عدم ـ بانگرش بدان (امتناع عدم) ـ نمی‌باشد؛ و بنابر دوم: نیازش به آن غیر لازم می‌آید و در این‌صورت واجب نخواهد بود؛ پایان سخن او.

گویم: کسی می‌تواند بگوید: شاید عدم امکان ـ با نگرش به وجودش ـ این است که وجودش اقتضای این را دارد که دارای ماهیتی که متصف بدوست باشد ـ همچنان که در اتصاف جنس به فصل می‌باشد ـ برای اینکه معنی حیوان مثلاً، اگرچه معنی ناطق ـ و بلکه معنی انسان ـ زائد بر آن است، ولی وقتی به‌معنی حیوان، ازآن حیث که خودش خودش (و نامنقسم به عدد) است نظر افکنیم، امکان دارد که متصف به ناطق و به انسان شود و یا اینکه متصف نشود، ولی اگر به‌معنی انسان ـ از حیث ماهیت ـ و به‌معنی ناطق ـ از حیث وجود ـ نظر افکنیم، اتصاف به حیوان، واجب و لازم است؛ و اینکه: انسان مقتضی حیوان است، معنایش این است: مادام که ذاتش مصداق حیوانیّت است در ذاتش می‌باشد.

و همین‌طور مقتضای حیوان بودنِ وجودِ ناطق، موجب این نمی‌شود که آنجا دوگانگی در وجود، و تأثیر و جعلی که بین آن‌دو وارد شده باشد، بلکه موجود بودن ناطق، به عینه موجود بودن حیوان است ـ بدون تقدّم و تأخر ـ برای اینکه جنس و فصل در وجود، متحدند و مغایرت بین آن‌دو در مفهوم است؛ آری! اگر حیوان، مجرّد از ناطق اخذ و اعتبار شود، و ناطق، مجرّد از حیوان اخذ شود و وجود آن‌دو بدین‌گونه فرض شود، هردو از جهت وجود باهم تغایر دارند، ولی این چیزی است که آن را عقل اختراع

کرده و با واقعیّت مطابقت ندارد.

خلاصه آنکه: آنچه بیان داشته‌اند اگر تمام باشد، بر روش صاحبان اعتبار (وجود) تمام است، زیرا آنان قایل به اعتباری بودن وجوداند و اینکه: موجودیّت اشیاء فقط در ذات ماهیات است ـ به‌واسطهٔ واقع بودن ماهیات آنها در اعیان (خارجی) ـ به‌گونه‌ای که وجود از آنها انتزاع می‌یابد، پس اصل در موجودیت ـ در هرچه که دارای ماهیت است ـ ماهیت است نه وجود، بنابراین زائد بودن وجود در ممکن یعنی: ماهیت او در ذاتش به‌گونه‌ای نیست که از آن (ماهیت) موجودیّت انتزاع گردد ـ مگر به‌حسب امر دیگری ـ و عین واجب بودن آن (وجود) اینکه: ذات او ـ به‌گونه‌ای که اگر در ذهن حصول پیدا کند ـ از آن موجودیت انتزاع می‌گردد، چنانکه محقق دوانی به این امر تصریح کرده و گفته: این معنی عام که مشترک در آن است، از معقولات ثانوی است و از حیث حقیقت عین چیزی از آنها نیست، آری! مصداق حملش برواجب، ذات او به ذات خودش است و مصداق حملش برغیر او، ذاتش از آن حیث که مجعول غیر است می‌باشد، پس محمول در همه ـ به‌حسب ذهن ـ زائد است، مگر آنکه امری که مبدأ انتزاع محمول است، در ممکنات، ذات آنها ـ از حیثیّتی که از فاعل به‌دست آمده است ـ باشد، و در واجب، ذاتش به ذات خودش باشد، چون وجود او قائم به ذات خودش است، پس او در ذات خودش به‌گونه‌ایست که وقتی عقل او را ملاحظه می‌کند، از وی وجود مطلق انتزاع می‌نماید ـ برعکس غیر او ـ پایان سخن او.

بنابراین از اسلوب و روش آنان روشن و آشکار شد اینکه گفته‌اند: وجود در واجب عین واجب است [1]، تنها یک اصطلاح است که گفته‌اند، بدون اینکه آنجا فردی حقیقی که وجود نام داشته باشد باشد؛ آنچه بیان داشته‌اند در این مفهوم عام مصدری جایز است، نه حقیقت وجودی که حقیقت هر چیزی بستگی بدو دارد و اشیاء، از جهت ذات و هویت، به سبب تعدّد او تعدّد می‌یابند و به سبب اختلاف او از جهت معنی و

۱. حکما گفته‌اند: او موجود بحت و خالص و ناب است، یعنی: غیر او «اَلِف» موجود و «باء» موجوداند و او فقط «موجود» است و بس و بر او بیشتر از موجود گفته نمی‌شود. یعنی‌اینکه او به ذات خودش ماهیتی است که استحقاق حمل موجود بودن را ـ بدون حیثیت تقییدی و تعلیلی ـ دارد، برعکس ماهیت امکانی که به ذات خودش استحقاق حمل موجود و معدوم را ندارد، نه اینکه او (واجب) فردی از وجود است، چون او (وجود) را فردی نیست ـ اگرچه در ذهن باشد ـ ولی هردو، از تحقیق به دوراند. «سبزواری»

ماهیت، اختلاف پیدا می‌کنند.

اما برحسب اسلوب و روش ما که بر آن اقامهٔ برهان کرده‌ایم آنکه: وجودِ هر چیزی، درواقع یعنی آن‌چیز موجود است، پس اینگه گفته‌اند: وجود در ممکن زائد است و در واجب، عین اوست، معنایش این است که: ذات ممکن و هویتش این‌گونه نیست که چون قطع‌نظر از موجِد (پدید آورنده) و مقوِّم (برپا دارنده) او شود، موجود است و در اعیان واقع می‌باشد، برای اینکه هویّات معلولی ـ چنانکه گذشت ـ از حیث ذات، نیازمند به‌وجود جاعل خود و پدید آورنده‌شان می‌باشند، پس وجود ممکن، به‌واسطهٔ جعل بسیط حاصل است، بنابراین وجود جاعل، مقوِّم وجود مجعول است، پس اگر با وجود آن، از وجود جاعلش قطع‌نظر شود، وجودش متحقق و ثابت نخواهد بود، برعکس واجب تعالی، زیرا او به ذات خودش موجود است نه به غیرخودش، بنابراین وجود ممکن، جز به‌وجود واجب تمامی نمی‌یابد، پس وجود واجب برای وجود غیرخودش تمام است، و او بالذات از وجود غیرخودش بی‌نیاز است؛ پس ثابت شد که وجود ـ در ممکن ـ زائد است و در واجب، عین اوست؛ در این سخن اندیشه کن، چون سزاوار به تصدیق است.

امکان دارد در معنی سخن آنان که گفته‌اند: ممکن دارای ماهیت است و واجب را ماهیتی نیست، وجه دیگری گفته شود و آن اینکه: هرچه غیر از واجب‌الوجود که مرتبه‌اش از مراتب نفس‌الامر است تصور شود، در آن مرتبه، موجود به‌وجودی که بدان اختصاص داشته باشد نیست [1]، پس در اِزای آن (وجود) آنجا ماهیّتی غیر موجود، و صورتی معلوم است، برای اینکه جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ در مرتبهٔ نفس وجودی ندارد، و نفس هم ـ از آن‌روی که نفس است ـ در عالم عقل موجود نمی‌باشد، و همین‌طور هر مجعولی، وجودی در مرتبهٔ جاعلش ندارد، پس امکان دارد برای آن در آن مرتبه ماهیتی غیر موجود ـ بعد از این وجود خاص ـ تصوّر شود، زیرا صور اشیاء ـ پیش از وجودشان ـ برای مبادی معلوم است، درحالی که واجب‌الوجود این‌گونه

۱. یعنی اگرچه به‌وجود دیگری ـ طفیلی ـ موجود باشد. چنانکه در ذهن ما و همین‌طور در اذهان عالی می‌باشد، برای اینکه ماهیات را بروزات و نمایشاتی چه در پیش و چه در پس و سابق و لاحق می‌باشد. «سبزواری»

نیست، برای‌اینکه او همان‌طور که در حدّ ذاتش موجود است و پدیدار، همچنین در تمام مقامات وجودی هم موجود و پدیدار است، نه به این معنی که گاهی این‌طور و گاه دیگر آن‌طور می‌گردد، بلکه بدان معنی که: هیچ نشأه و عالمی از عوالم وجودی نیست جز آنکه به‌حسب آن(نشأه و عالم) صدق می‌کند که: باری‌تعالی موجود است، و هیچ‌شأنی از شئون وجودی نیست، جز آنکه او را در آن شأنی است (الحمدلله الذی برهانه ان‌لیس شأن لیس فیه شأنه).

در اینجا مسلک و روش دیگری در نفی ماهیت از واجب تعالی می‌باشد که مأخذش نزدیک به آن‌چیزی است که صاحب کتاب مطارحات گفته و آن اینکه: اگر وجود زائد بر ماهیت بود، ماهیت تحت مقوله‌ای از مقولات واقع گشت و ناگزیر از مقولهٔ جوهر می‌بود نه از مقولات اعراض، خواه مقولات منحصر در شمار معیّن مشهور باشند و یا غیر مشهور، و یا زائد بر آن (وجود) بود، برای اینکه قیام مقولات اعراض به غیرخودشان است، ولی اگر تحت مقولهٔ جوهر باشد ناگزیر پس از اشتراکش با غیر خود از انواع، به فصلی تخصیص می‌خورد، پس نیازمند به تخصیص‌دهنده‌ای دارد، و هیچ شبهه و شکی در این که بعضی از انواع جوهری نیاز به تخصیص‌دهنده و برتری‌دهنده دارند نیست، و چون امکان، بر آنچه از انواع که تحت جنس‌اند جایز است، بر جنس هم ـ از آن‌روی که خودش خودش (نامنقسم به عدد) است ـ جایز است، زیرا اگر امکان برطبیعت جنس ممتنع باشد، برطبیعت هر نوعی از آن هم ممتنع است، پس گویی که هیچ ممکنی از این نوع قابل تصوّر نیست، برای اینکه حیوانیّت مثلاً، چون حجریّت (سنگ بودن) بر آن ممتنع است، بر انواعی که تحت آنند نیز محال و ممتنع است، پس ممتنع بر جنس و واجب بر آن ـ اگر به ذات خودش باشد نه به سبب عارض شدن چیزی ـ متعدّی به انواع می‌گردد، و چون انواع مقوله‌ای نیازمند به‌غیر خود شد، بر جنس، امکان لازم می‌آید؛ بنابراین اگر واجب‌الوجود داخل مقوله‌ای شود، به اعتبار جنس، مسلماً جهت امکانی لازم می‌آید، پس واجب نیست و بلکه ممکن است و این امر محال می‌باشد، و چون محال است که واجب تحت مقوله‌ای باشد، لذا جایز نیست که دارای ماهیت باشد، بنابراین وجودی بحت و ناب و خالص است و همین مطلوب می‌باشد.

۶
فصل
در توحید او یعنی اینکه او را در وجوب وجود شریکی نیست

پیش از این ما طریقی خاص و عرشی در این‌باره بیان داشتیم که بدان طریق ـ پیش از من ـ کسی بدان پی نبرده بود، آن را در بخش اوّل که در علم کلی و ضوابط احکام وجود بود ذکر کردم؛ در اینجا به مسلک و روش شریف و بهتر دیگری که نزدیک بدان است اشاره‌ای می‌نمائیم.

آنچه در مشهور ـ بر این مقصد ـ بدان استدلال شده آنکه: اگر واجب به ذات خود تعدّد داشت، ناگزیراز امتیاز هریک از آن‌دو از دیگری بود، پس یا این است که امتیاز هریک از آن‌دو از دیگری به (تمام) ذات خودش است، در این‌صورت مفهوم واجب‌الوجود، به حمل عرضی حمل بر آن‌دو می‌شود، و هر عارضی معلول معروض است، پس بازمی‌گردد به اینکه هریک از آن‌دو، علّت وجوب وجود خودش است و بطلان این روشن و آشکار است؛ و یا این است که امتیاز، به امری زائد بر ذات آن‌دو می‌باشد، پس این زائد یا معلول ذات آن‌دو است، و این محال است، چون دو ذات، اگر یکی هستند، تعیّن نیز واحدِ مشترک است، پس تعدّدی نیست، نه از جهت ذات و نه از حیث تعیّن، درحالی که فرض شده برعکس این است پس این خلف (خلاف فرض) است؛ و اگر آن‌دو متعدّداند، وجوب وجود ـ یعنی وجود متأکّد ـ عارض آن‌دو می‌باشد، درحالی که پیش از این بطلانش روشن گشت که: وجود واجب زائد بر ذاتش نمی‌باشد؛ و یا این است که معلولِ غیر آن‌دو می‌باشد، در این‌صورت، در تعیّن، نیاز به غیر لازم می آید، و هر نیازمند به‌غیر خودش ـ در تعیّنش ـ در وجودش نیز نیازمند بدوست، بنابراین ممکن است نه واجب.

بر او اشکال وارد شده که معنی این سخن که گفته‌اید: وجوب وجود عین ذاتش می‌باشد، اگر مرادتان از آن این است که: این مفهوم معلوم، عین ذات هرکسی می‌باشد، هیچ مرد عاقلی چنین چیزی نگفته است؛ و اگر مرادتان این است که: ذات واجب به گونه‌ایست که به ذات خودش مبدأ انتزاع وجود می‌باشد ـ برعکس ممکنات ـ چون ذات ممکنات به ذات خودشان، مبدأ چنین انتزاعی باشند کافی نیستند، بلکه به‌سبب

تأثیر فاعل در آنها می‌باشد، پس چرا جایز نباشد که در وجود، دوچیز باشد که هریک از آن‌دو ـ به ذات خودش ـ مصداق این مفهوم و منشأ انتزاع آن باشد؟

اگر گفته شود: ثابت شده آن‌چیزی که به ذات خود مبدأ انتزاع وجود مشترک است ناگزیر باید وجودش خاص باشد (یعنی عین تشخّصش باشد) و تعیّنش که عین آن وجود است، زائد بر ذاتش نباشد، پس وجود خاص واجبی عین هویّت شخصی او می‌باشد، بنابراین امکان اشتراک و تعدّد آن نمی‌رود.

بر این (سخن) شبههٔ مشهوری که منسوب به «ابن کمونه» است وارد می‌شود که: عقل در نگرش نخستینش خودداری نمی‌کند که آنجا دو هویّت بسیط باشد و عقل، امکان اینکه چیزی از آن‌دو را تحلیل به ماهیت و وجود کند نداشته باشد، بلکه هریک از آن‌دو، موجود بسیط اند که از علّت بی‌نیاز می‌باشند.

از این‌روی گفته شده: در سخن حکما ـ در این مقام ـ مغالطه‌ای شده که از اشتباه بین مفهوم و فرد سرچشمه گرفته است، چون آنان می‌گویند: وجود حق تعالی عین ذاتش می‌باشد، مرادشان از این سخن امر حقیقی است که به ذات خودش قائم است به‌طوریکه جایز است عین ذاتش باشد؛ و نیز برهانشان بر توحید که: وجودش عین ذاتش است بنابراین اشتراکش امکان‌پذیر نیست، مرادشان از آن برهان، مفهوم است، چون اگر مرادشان از آن، وجود خاص بود که قائم به ذات خودش می‌باشد، برهان توحید تمام نبود، به‌جهت جایز بودن این امر که: دو وجود خاص می‌باشد که هردو به ذات خود قائم‌اند و امتیازشان هم به ذاتشان می‌باشد، بنابراین هریک از آن‌دو، وجودی خاص‌اند که به ذات خود متعیّن می‌باشند و هویّت هریک از آن‌دو، و وجود خاصّش، عین ذاتش، آن‌گونه که می‌گویند ـ بر تقدیر وحدت ـ می‌باشد.

گویم: این شبهه بر اسلوب و روش متأخران که قایل به اعتباری بودن وجوداند، بسیار سخت و دشوار است، برای اینکه امر مشترک بین موجودات، نزد آنان جز این امر عام انتزاعی نمی‌باشد، و وجود را نزد آنان هیچ فرد حقیقی نمی‌باشد ـ نه در واجب و نه در ممکن ـ و اطلاق لفظ وجود خاص برواجب ـ نزد آنان ـ جز نوعی اصطلاح نمی‌باشد [۱]،

۱. شبههٔ ابن‌کمونه بر دو دسته بسیار سخت است. یکی دسته‌ای که قایل به اصالت ماهیت‌اند..... و دیگری دسته‌ای که قایل به‌عدم سنخیت بین علّت و معلول، و بلکه بین وجود و وجوداند ـ اگرچه مانند سنخیت ←

زیرا این لفظ را بر امری که از حیث کُنه مجهول است اطلاق کرده‌اند.

و اما بنابر آنچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم که: این مفهوم انتزاعی دارای افرادی حقیقی است که نسبتش بدانها، نسبت عرض عام است به افراد و انواع؛ اشکالی قوی نیست و دفعش با کوچکترین فکر امکان‌پذیر است و آن اینکه: این مفهوم اگرچه به سبب عارض، از ماهیت انتزاع شده است، ولی از هر وجود خاص حقیقی ـ به‌حسب ذاتش به ذاتش ـ انتزاع شده است، بنابراین نسبتش به وجودات خاص، نسبت معانی مصدری ذاتی است به ماهیات، مانند انسانیّت از انسان، و حیوانیّت از حیوان، که ثابت شده که اشتراک آنها از حیث معنی، تابع اشتراک آن چیزی است که آنها از آن (معنی) انتزاع پیدا می‌کنند، و همین‌طور تعدّد آنها در آن، تابع تعدّد آن چیزی است که از آن (معنی) انتزاع پیدا می‌کند، زیرا مثلاً انسانیت، یک مفهوم است که از ذات هر انسانی انتزاع پیدا می‌کند و انتزاع آن از ماهیت اسب و یا گاو و یا غیراینها امکان‌پذیر نیست، پس اتحاد آنها در معنی، مستلزم اتحاد تمام آن‌چیزی است که آن (ماهیت) برآنها به‌حسب ذاتشان ـ از حیث معنی ـ صدق می‌کند، خواه آن معنی جنس باشد و یا نوع.

بنابراین اگر در وجود، دو واجب ذاتی باشد (یعنی بالذات واجب باشند)، وجود انتزاعی بین آن‌دو ـ چنانکه نزد طرف گفتگو مسلّم است ـ مشترک خواهد بود، و آنچه در اِزای آن، از وجود حقیقی که مبدأ انتزاع موجودیّت مصدری است نیز به‌گونه‌ای مشترک خواهد بود، پس ناگزیر از امتیاز یکی از آن‌دو از دیگری ـ به‌حسب اصل ذات ـ خواهد بود، زیرا بین دوچیز، وقتی جهت اتفاق، ذاتی است، ناگزیر جهت امتیاز و تعیّن هم باید ذاتی باشد، پس ذات هریک از آن‌دو، بسیط نبوده و همانطور که دانسته شده: ترکیب منافی وجوب است.

← بین شئی و سایه آن باشد ـ خواه در وجود، به‌اشتراک لفظی باشند و خواه معنوی ـ به‌جهت فرار از سنخیت ـ و بلکه اگر قایل به‌اصالت وجود باشند. ولی در آن، معتقد به حقایق متباین، به ذات بسیط خودشان باشند، به‌طوری که هیچ حیثیت اتفاقی نباشد که عین «مابه‌الاختلاف» باشد ولی با اسلوب و روش مصنف قدس‌سره در اینکه وجود اصیل است و برای حقیقتِ بسیطِ نوریِ مشککِ به تشکیک خاصی عنوان است و نسبتش بدان (ماهیت) نسبت ذاتی است به دارای ذات و مفهوم و فرد حقیقی، نه نسبت مفهوم انتزاعی به منشأ انتزاع. دفع این شبهه از این راه بسیار آسان است، چنانکه مصنف قدس‌سره این شبهه را دفع کرده است، و دفع این شبهه نزد کسی که آشنای به این قواعدی که این حکیم متألّه بنیانش را در این کتاب گذارده و خداوند مساعیش را پاداش نیکو دهد، روشن و ظاهر است. «سبزواری»

در اینجا یک چیز دیگر ماند و آن اینکه: «مابه الامتیاز» گاهی به نفس «مابه‌الاتفاق» می‌باشد، چنانکه در تفاوت به‌شدت و ضعف ـ در باب حقیقت وجود چنانکه نظر و رأی ما است ـ می‌باشد.

کسی می‌تواند بگوید: امتیاز یکی از دو واجب از دیگری بسا به این دلیل حصول پیدا کرده باشد که یکی از آن‌دو ـ به‌حسب ذات بسیطش ـ از حیث وجود کامل‌تر و قوی‌تر از دیگری می‌باشد، و ما در اوّلین نگرش، امتناع اینکه واجب، از واجب دیگری ناقص‌تر است را نمی‌پذیریم، اگر پذیرفته شد، امتناع قصورش از ممکن دیگری می‌باشد.

ولی این دلیل به آنچه پیش از این بیان داشتیم دفع می‌شود که: قصور، مستلزم معلولیت است، یعنی معلولیت را لازم می‌آورد، چون حقیقت وجودی امکان ندارد که ذاتش به ذات خود ـ بدون علّت ـ مستلزم قصور و نارسایی باشد، زیرا معنی قصور غیر از معنی وجود است، چون قصور، عدمی است و چیزی مستلزم عدم خود نیست و عدمش را لازم نمی‌آورد، برعکس کمال، برای اینکه کمالِ چیزی، تأکید و استواری در آن است، بنابراین به خط طولانی‌تر از خط دیگر جایز است که گفته شود: کمالش به نفس طبیعت خطی است، اما به خط کوتاه‌تر جایز نیست که گفته شود: کوتاهیش به‌واسطهٔ طبیعت خطی است، بلکه به‌واسطهٔ نبودن مرتبه‌ای از آن طبیعت است، پس به هر خط نامتناهی جایز است که گفته شود: در آن‌چیزی غیر از طبیعت خطی نیست، اما خط متناهی: در آن خط است و چیز دیگری که اقتضای خط بودن را ندارد، یعنی نهایت وحد (در آن هست).

بنابراین هر وجودی که از جهت شدّت متناهی است، ناگزیر دارای علّتی محدودکننده ـ غیر نفس وجود خاصّش ـ می‌باشد که آن علّت، مرتبه‌ای از طبیعت وجود را تعیّن و حصول می‌بخشد، و معلولیّت، منافی وجوب وجود است، یعنی موجود بودن چیزی ـ به‌ضرورت ازلی ـ پس تعدّد واجب محال می‌باشد.

این نوع بیان در توحید، بدین‌گونه ـ در مسلک و روش اهل اعتبار (وجود) ـ جاری و معمول نیست، ولی امکان دارد که گفته شود: چون ثابت شد که وجود ـ به معنی انتزاعی ـ امری مشترک و معنوی بین موجودات می‌باشد، ولی منشأ انتزاعش در ممکناتی که از حیث ماهیات باهم تخالف دارند، ذات آنها به ذاتشان نیست، بلکه آن (منشأ انتزاع

آنها) به‌حسب ارتباط آنها است به جاعل قیّوم، و منشأ انتزاع آن در واجب، ذاتش به ذات خودش می‌باشد، پس درواقع انتزاع یافتهٔ از او ـ در همه ـ وجود است [۱] و آن ذات باری‌تعالی می‌باشد، اگرچه محمول بر وی ـ به حمل اشتقاقی ـ مختلف است، بنابراین اگر واجبِ قیوم تعدّد داشت ـ و از این نسبت بسیار دور و مبرّاست ـ هریک از آن‌دو به‌حسب ذاتش به ذات خود مصداق این معنی واحد مشترک، و مبدأ انتزاع آن، و مطابق حکم بدان بودند، در این‌صورت بداهت (وضوح و آشکاری) حکم می‌کند که امکان ندارد یک معنی مصدری حیثیّت اتصافِ بدان و مِلاکِ حکم‌بدان، ذات‌های مخالف هم ـ از حیث مخالف بودنشان بدون جهت جامعی در آنها ـ باشد، زیرا بنابر تقدیر مذکور لازم می‌آید که بین دو واجب، در امر ذاتی، اتفاق باشد که آن اتفاق خارج از حقیقت هریک از آن‌دو نباشد، و اتفاق بین آن‌دو در امر ذاتی، موجب این می‌شود که امتیاز و تعدّد نیز به‌جهت دیگری در ذات باشد، مانند فصل ـ اگر «مابه‌الاتفاق» جنس باشد ـ و یا تشخص ـ اگر نوع باشد ـ پس ترکیب که منافی وجوب ذاتی است لازم می‌آید؛ این وجه تصحیح و جواز سخنان ایشان در براهینشان است که در کتابهاشان بیان داشته‌اند.

از جمله سخن ابن‌سینا در تعلیقات (شفا) است که: وجود واجب عین هویتش است، پس موجود بودنش عین او بودنش است، پس وجود واجب به ذات خودش برای غیرخودش پدید نخواهد آمد، بنابرآنچه ما تحقیق و ثابت کردیم این اشکال براو وارد نمی‌آید که اگر مرادش از اینکه گفته: موجود بودنش عین او بودنش است، اینکه وجود خاصّش خودش (و نامنقسم) است، پس چرا جایز نباشد که در آنجا دو امر باشد و هریک از آن‌دو، وجود خاصّش عین هویتش باشد و در هریک از آن‌دو، او بودنش و موجود بودنش یک‌چیز باشد؟ و اگر مرادش از آن این است که مطلقا موجود بودنش، عین او بودنش است، این امر مسلّم نیست، برای اینکه همان‌گونه که دانستی: اشتراک معنوی برای مفهوم وجود، درخواست اتحاد جهت موجودیّت و حقیقت وجود را دارد.

۱. از این‌روی نزد اهل ذوق از متألهان به منشأ انتزاع موجودیت نامیده شد، چنانکه در کتاب مبدأ و معادش فرماید و در برخی از کتابهای محقق اجل افخم ـ سید داماد قدس‌سره ـ آمده، و نزد اشراقیان به نور الانوار و نزد مشائیان به‌وجود حقیقی و غیر آنان به‌غیر اینها نامیده شده است، و حاصل جواب مصنف قدس‌سره از جانب آنان این است که: انتزاع یک مفهوم، از حقایق مخالف هم ـ از آن‌روی که مخالف‌هم‌اند ـ امکان‌پذیر نیست تا آنکه در آنها جهت وحدت باشد، و این سخن در سفر اول اسفار گفته آمد.... «سبزواری»

و از آن جمله اینکه: اگر واجب تعالی تعدّد داشت، یا این است که در این متعدّد، ماهیّت اتحاد دارد و یا اختلاف؛ بنابر اوّل: حمل آن (ماهیت) به ذات خودش بر افراد بسیار نیست، وگرنه ماهیت آنها یکی نبود، در این‌صورت تحقق کثیر ـ بدون واحد ـ لازم می‌آید؛ و بنابر دوم: وجوب وجود عارض آن دو می‌باشد، و هر عارضی معلول است، یا فقط به سبب معروضش و یا به‌واسطهٔ مداخلهٔ غیر آن؛ و هردو قسم باطل است: اما اوّلی: به‌جهت علّتِ وجود خودش بودن؛ و دومی: ناهنجارتر است، پس بنابراین مقدمه، شبههٔ مشهور براو وارد نمی‌شود.

و از آن جمله: سخن فارابی در کتاب فصوص (الحکمه) است که: وجوب وجود، به‌واسطهٔ حمل بر افراد بسیار که از حیث شمار مختلف‌اند، تقسیم نمی‌پذیرد، وگرنه باید معلول باشد؛ پایان سخن او؛ این مجمل است و تفصیلش چیزی بود که پیش از این بیانش گذشت، و آن برهان مختصری است که این شبهه ـ به‌حسب تحقق مقام ـ بر آن وارد نمی‌شود، زیرا مبنای ورود آن شبهه فقط بر مفهوم عام بودن وجود است، چنانکه صاحب کتاب حکمت الاشراق و متابعان وی دراین امر یعنی تمام متأخران، جز اندکی بر آن رفته‌اند، و آن شبهه را وی نخست در کتاب مطارحات ـ به‌گونهٔ تصریح ـ آورده و سپس در کتاب تلویحات ـ به‌گونه اشاره و کنایه ـ آورده است، و پس از او «ابن‌کمونه» که از شارحان سخن وی است در برخی از تصنیفاتش آورده و به نام وی (ابن‌کمونه) شهرت پیدا کرده است؛ و به‌واسطهٔ اصرار و پافشاریش بر اعتباری بودن وجود، و اینکه وجود را هیچ عینی در خارج نیست ـ به تبع این شیخ اشراقی ــ در برخی از کتابهایش گفته: براهینی که بیان داشته‌اند دلالت بر امتناع تعدّد واجب ــ با اتحاد ماهیت ــ دارد، اما اگر اختلاف داشت، ناگزیر از برهان دیگری است که تاکنون بدان دست نیافته‌ام.

۷
فصل
در پی‌گیری این سخن با بیان آنچه که بعضی از محققان گفته‌اند و آنچه اشکال که بر این سخن وارد می‌شود

بدان که علامهٔ دوانی در بعضی از رسایلش، و در شرحش بر کتاب «هیاکل‌النور»

(شیخ اشراق) گوید: ما دو مقدمه بیان می‌کنیم: یکی آنکه: حقایق حِکمی از اطلاقات عرفی به‌دست نمی‌آید، بسا که لفظی در عُرف، بریک معنی اطلاق می‌شود ـ برعکس آنچه که برهان آن را یاری می‌کند ـ مانند لفظ علم، که در لغت معنایی از آن فهمیده می‌شود که از آن تعبیر به: «دانش و دانستن» و آنچه در ردیف آن‌دو لفظ ـ از نسبتها و اضافات ـ که هست می‌شود.

سپس (گوییم:) نظر حِکمی و فلسفی اقتضای آن را دارد که حقیقتِ صورت مجرد، بسا که جوهر باشد ـ چنانکه در علم به‌جوهر است ـ بلکه به ذات خودش قائم است، چنانکه در علم مجردات به ذات خودشان است؛ بلکه واجب بالذات باشد، چنانکه در علم واجب‌الوجود به ذات خودش می‌باشد؛ و همان‌گونه که از فصل‌های جوهری تعبیر به‌الفاظی می‌شود که پنداشته می‌شود آنها اضافاتی هستند که عارض آن جوهر می‌باشند، مانند ناطق ـ در فصل انسان ـ و مانند حسّاس و متحرکِ به اراده، در فصل حیوان؛ تحقیق آنکه آنها چیزی از نسبت‌ها و اضافه‌ها نیستند، زیرا جزء جوهر جوهر است.

دوم آنکه: صدق مشتق بر چیزی، اقتضای قیام مبدأ اشتقاق را بدان ندارد ـ اگر چه عُرف آن را چنین می‌پندارد ـ زیرا صدق آهنگر بر «زید» و صدق مشمّس بر آب‌گرم، جز از آن‌جهت که آهن، موضوع صنعت «زید» و آب منسوب به شمس (خورشید) به‌واسطهٔ گرم شدنش در مقابلهٔ با آن است نمی‌باشد.

سپس بعد از این دو مقدمه گوید: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است جایز است امری قائم به ذات خودش که همان حقیقت واجب تعالی است باشد و وجود غیر او عبارت است از انتساب آن غیر بدو، پس موجود، اعم و فراگیرتر از این حقیقت و از غیر او که انتساب بدو دارد می‌باشد، و این مفهوم عام، امری اعتباری است که از معقولات ثانوی شمرده می‌شود و از اولین امور بدیهی قرار داده شده است.

اگر گویی: چگونه تصوّر این امر می‌شود که آن حقیقت موجود است و همو عین وجود می‌باشد؟ و چگونه این امر تعقل می‌گردد که موجود، اعم از آن حقیقت و غیر آن حقیقت می‌باشد؟

گویم: موجود، چیزی که به‌فهم متبادر می‌شود و آن را عُرف پندارد که امری مغایر با

وجود است نیست، بلکه معنای آن چیزی است که در فارسی از آن تعبیر به «هست» و هرچه در ردیف آن است می‌شود، پس وقتی وجود، مجرّد از غیرخودش و قائم به ذات خودش فرض شد، «وجودِ لنفسه ـ برای خود» است، پس موجود است و وجودی قائم به ذات خودش می‌باشد، چنانکه صورت‌های مجرّد، چون به ذات خودشان قائم‌اند، به نفس خودشان علم‌اند، پس علم و عالِم و معلوم است، چنانکه اگر فرض تجرّد گرمی از آتش شود، هم گرم است و هم گرم کننده.

و به این مطلب بهمنیار در کتاب بهجت و سعادت خود تصریح کرده که: اگر صورت محسوس از حس تجرّد پیدا کند و قائم به ذات خودش باشد، حاسّ و محسوس است؛ و همین‌طور بیان داشته‌اند که زائد بودن وجود بر موجود جز با بیان دانسته نمی‌شود، مانند اینکه دانسته می‌شود: بعضی از اشیاء گاه موجوداند و گاهی معدوم، پس دانسته می‌شود که عین وجود نیست، چون دانسته می‌شود: آنچه عین وجود است بالذات واجب است، و بعضی از وجودات هستند که واجب نیستند، بنابراین وجود بر آنها زائد می‌باشد.

اگر گویی: این معنیِ اعم و فراگیر چگونه قابل تصوّر است؟

گویم: امکان دارد معنی عام، یکی از دو امر: از وجود و آنچه بدان انتساب مخصوص دارد باشد، و معیار آن اینکه مبدأ آثار است، و امکان دارد که این معنیِ عامِ برای آن‌دو، همان چیزی باشد که وجود، قائم بدان است، اعم از اینکه وجودی باشد که قائم به نفس خودش باشد، در این‌صورت قیام وجود بدان، قیام چیزی است به نفس خودش، و (اعم) از اینکه از قبیل قیام امور انتزاع یافتهٔ عقلی به معروضات خودش باشد، مانند کلیّت و جزئیّت و امثال اینها؛ بنابراین از اطلاق قیام بر این معنی ـ از روی مجاز ـ لازم نمی‌آید که اطلاق موجود هم مجازی باشد.

پس سخن کوتاه آنکه: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است، امر واحدی است که در نفس خودش موجود است و آن همان حقیقت خارجی می‌باشد، و موجود، اعم از آن و آنچه که انتساب بدان دارد می‌باشد، و اگر سخن حکما بر این حمل شود، متوجه آن نمی‌شود که معقولِ از وجود، امری اعتباری است که اوّلین امر تصوّری است، پس اطلاقش بر این حقیقتِ قائمِ به ذات خود، به مجاز و یا به وضع دیگری است، بنابراین

عین حقیقت واجب نمی‌باشد؛ (با این سخن) به‌هم ریختگی و هرج و مرجی که عارض صاحبان‌نظر می‌شود، به‌گونه‌ای که ذهن را به تشویش و آشفتگی و طبع را به‌کندی و کودنی می‌افکند، دفع می‌گردد.

اگر گویی: در سخنانت گفتی که امکان دارد سخن آنان را حمل بر آن کرد، کافی نیست، بلکه ناگزیر از دلیل می‌باشد که امر، درواقع چنین است.

گویم: بدان جهت است که برهان دلالت بر این دارد که وجود واجب عین اوست، و از امور بدیهی و واضح است که مفهوم بدیهی مشترک، صلاحیّت آن را ندارد.

اگر گویی: چرا جایز نباشد که دو هویّت باشند و هریک از آن‌دو به ذات خود واجب باشند و مفهوم واجب‌الوجود بر آن‌دو به‌حمل عرضی حمل شود؟

گویم: در دفع این پندار، یاد آوردن مقدمات پیشین و ادراک مقدمات لاحق و پسین کافی است، چون دانستی که اگر چنین بود، باید عارض شدن این مفهوم بر آن‌دو، یا معلول به ذات خودش باشد، در این‌صورت به سبب وجود، تقدّمش بر نفس خودش لازم می‌آید؛ و یا اینکه (معلول) به غیرخودش باشد که (زشتی) این آشکارتر است؛ درحالی که تحقق و ثبوت یافته: آنچه عارض وجوب و یا وجود می‌شود، ممکن است؛ بنابراین واجب‌الوجود عبارت از نفس وجود متأکد (استوار و شدیدی) است که قائم به ذات خودش می‌باشد؛ پس وقتی گفتیم: واجب‌الوجود موجود است، مراد از آن چیزی است که بیان داشتیم، نه آنکه او امری است که وجود عارضش می‌شود؛ و به این مطلب معلم دوم (ابونصرفارابی) و ابن‌سینا تصریح کرده‌اند که اطلاق موجودِ بر واجب تعالی ـ چنانکه واژه آن را به پندار می‌آورد ـ مجازی است.

و چون این مقدمه گفته شد روشن شد که: جایز نیست دو هویّت باشد که هریک از آن‌دو، وجودِ قائم به ذات خود و واجب به ذات خود باشند، برای اینکه اگر چنین باشند، وجوب وجود بین آن‌دو، عارض مشترک می‌باشد؛ بلکه گوییم: اگر به‌گونه‌ای در نفس وجود معلوم نظر و اندیشه کنیم، بحث و نظر، ما را منتهی به این امر می‌کنند که آن (وجود معلوم) امری قائم به ذات خود و واجب است، و محصَّل و نتیجهٔ آن اینکه چون ما در وجودِ مشترکِ بین موجودات نظر افکنیم و بدانیم که اشتراک آن، اشتراک از حیث عارض شدن نیست، بلکه از حیث نسبتِ به امری است، روشن می‌شود: وجودی

که تمام ماهیات انتساب بدان پیدا می‌کنند، امری قائم به ذات خود و واجب به ذات خود و غیر عارض برغیر خود است؛ چنانکه اگر ما به مفهوم آهنگر و مشمّس (آب گرم شده توسط خورشید) نظر بیفکنیم، در آغازِ نظر می‌پنداریم که آهن و خورشید بین افراد آن‌دو مشترک‌اند [۱]، سپس پی می‌بریم که آن‌دو، به حسب عارض شدن دو مشترک نیستند، بلکه به حسب نسبت بدان دو، مشترک اند.

حال آشکار شد که عارض پنداشتن باطل است و آنچه را ما عارضِ مشترک به حساب می‌آوریم، آن درواقع عارض نیست و بلکه امری است که به ذات خودش قائم می‌باشد و این افراد، نسبتِ بدو دارند و آنجا دو خورشید و دو آهن نیست؛ و تو خودت دانایی که عارض بودن وجود بر ماهیات ـ آن‌گونه که مشهور است و اوّلین نظر در آغاز بدان سوی رانده می‌شود ـ از تیرگیهایی است که ذهنهای سالم را به تشویش و آشفتگی می‌اندازد، به‌ویژه بنابر آنچه نزد متأخران ثابت است که: ثبوت چیزی برای چیزی و عارض شدنش بر آن، فرع ثبوت «مثبت‌له» در نفس آن‌چیز است، برای اینکه سخن در وجود مطلق است و ماهیت را پیش از وجود مطلق وجودی نیست تا آنکه اتصاف بدان، فرع بر آن وجود باشد؛ و آنچه بعضی از آنان گفته‌اند که: اتصاف به وجود، فقط در ذهن است، برایشان بهره‌ای ندارد، برای اینکه اگر نقل سخن به اتصاف به وجود ذهنی شود، هیچ گریزگاهی برایشان نمی‌ماند، و استثنای وجود از مقدمه که قائل به فرعیّت شده، تحکّم و زور است، با اینکه مشاهیر و بزرگان آنان، در این استثنا قدح و اشکال کرده‌اند.

سپس گفته: روشن است که اگر وجود، وصف ماهیت باشد و اثر فاعل، اتصاف ماهیّت به‌وجود باشد ـ چنانکه بینشان ثابت و مشهور است ـ لازم می‌آید که صادر از فاعل همان امر نسبی باشد، و ظاهر است که نسبت، فرع بر دو انتساب یافته است، پس جایز نیست که (ماهیّت) اوّلین صوادر باشد و غیر این، از کدوراتی که از قائل بودن به عارض شدن بر وجود ماهیات عارض می‌شود، و بنابر آنچه مابیان داشتیم چیزی از شبهات متوجّه نمی‌شود؛ این نظر من است در حقیقتِ آنچه حکما بدان گرایش دارند.

۱. مراد از آهنگر و خورشید، مفهوم گرم کردن آن‌دو است که آهن را آهنگر گرم می‌کند و آب را خورشید. «م»

گویم: این دانشمند اگرچه در گسترهٔ سخن برای بیان مطلب بجایی رسیده که آن را بیشتر کسانی که پس از وی آمده‌اند می‌پذیرند، ولی این سخن نزد من ـ با همه درازی و بسط آن ـ نه بیمار را شفا می‌دهد و نه تشنه را سیراب می‌کند و با درست بودن مقدماتش، نفعی در مسالهٔ توحید نمی‌بخشد، چنانکه به‌زودی با خواست الهی این مطلب برایت روشن خواهد شد، و این به‌جهت وجوهی از بحث است که بر آن وارد می‌شود:

نخست آنکه: ما نمی‌پذیریم که مأخذ اشتقاق در آهنگر، آهن است، زیرا آن امری جامد است و صلاحیّت آن را ندارد که از آن چیزی مشتق گردد ـ و همین‌طور مشمّس ـ.

دوم آنکه: صدق مشتق بر چیزی اگرچه مستلزم قیام مبدأ اشتقاق بدان نیست ـ چنانکه در مقدمه آورده ـ ولی مستلزم این امر هست که لااقل مبدأ، متحقق در آن است [۱]، و آنچه از مثال آهنگر و مشمّس بیان داشته، چیزی است که قابل اعتماد نمی‌باشد، برای اینکه جایز است این اطلاقها مجازی و از باب «توسّع ـ توسعه دادن» باشد، چون جایز است که مبدأ اشتقاق مانند: تحدّد و تشمّس و یا حدیدیّت و شمسیّت باشد، نه اینکه نسبت به آن‌دو مبدأ اشتقاق می‌باشد، بلکه آن‌دو به ادّعای اینکه آهن را گونه‌ای از حصول در سازنده‌اش هست، گویی مواظبت بر استعمال آهن و سروکار داشتن با آن، مرد را صاحب بهره‌ای از آهن می‌گرداند، زیرا صورت آهن قائم به ذهنش می‌باشد، و آهن اگرچه در وجود خارجی قیام به‌غیر درباره‌اش ممتنع است، ولی صورتش چیزی است که به ذهن قیام دارد؛ و همین‌طور جایز است که اطلاق مشمّس بر آب‌گرم، از باب توسّع، و به‌سبب تخیّل اینکه در آن بهره از خورشید است باشد ـ چنانکه آن را تصور می‌کنیم ـ خلاصه آنکه حقایق ـ همان‌طور که گفته ـ از این اطلاقها و نامیدنها به‌دست نمی‌آید، پس چگونه می‌توان بر آنها اعتماد و وثوق داشت؟

سوّم آنکه: مشتق، همان‌طور که مفهوم کلی است و هیچ‌کس را در این شکی نیست، همین‌طور مبدأ اشتقاق هم هست، خواه جزء آن باشد و یا عین آن، لازم است که (مشتق) مفهومی کلّی باشد، برای اینکه جزء مفهوم کلّی و یا نفس آن امکان

۱. مانند موجود که صادق بروجود است و سفید بر سفیدی صدق می‌کند و گرم بر گرمی. و خلاصه آنکه معیار در صدق مشتق. امری است که دایر بین قیام و تحقق است اگرچه لازم نیست به عینه واحد باشد. «سبزواری»

ندارد که شخص جزئی باشد، پس اینکه گفته: جایز است که مبدأ اشتقاقِ موجود، امری قائم به ذات خودش باشد، سخن نادرستی است.

چهارم آنکه: اهل لغت و یا عُرف چون مفهوم مبدأ اشتقاق را ندانسته‌اند چگونه از آن صیغهٔ فاعل و مفعول و غیراینها اشتقاق می‌کنند؟ و شکی نیست که حقیقت واجب تعالی برای دانشمندان از جهت کُنه، و همین‌طور برای غیر آنان به‌هر وجهی از وجوه که باشد، معلوم نیست [۱]، با اینکه عموم مردمان لفظ موجود و آنچه در دیگر لغات مرادف با آن است، یعنی «هست» و امثال آن را اطلاق می‌کنند و معنای آن را، بدون آنکه معنی حقیقتِ مقدس را تصور کنند ـ نه معنی انتساب بدان (حقیقت مقدس) را ـ می‌فهمند؛ و آنچه گفته که: گاهی لفظ در عرف، اطلاق بر معنایی می‌شود که عقل برخلاف آن حکم می‌کند ـ بنابر تقدیر درست بودنش ـ لازم نمی‌آید که آنچه ما در آن سخن می‌گوییم از این قبیل باشد، زیرا مفهوم موجود و وجود، آشکارترین بدیهیات است و شناخته شده‌تر از هر تصوّر شده‌ای ـ چنانکه همگان بر این امر اتفاق دارند ـ پس بنابر آنچه بیان داشته لازم می‌آید که از پیچیده‌ترین و دشوارترین نظریّات باشد، برای اینکه ذات او تعالی برای همه کس نامعلوم است و همین‌طور انتساب به مجهول، البته مجهول است.

پنجم آنکه: مبدأ اشتقاق هر مشتقّی ناگزیر باید یک معنی باشد، نه اینکه آنجا یک مشتق باشد که دارای دو مبدأ باشد، گاهی از این اشتقاق پیدا کند و گاهی از آن اشتقاق پذیرد، و این چیزی است که نه از اهل لغت و نه از غیر اهل لغت شنیده نشده است، بنابراین موجود، وقتی بر ذات باری‌تعالی اطلاق می‌شود، معنای آن وجود است و چون بر غیر او اطلاق گردد، معنایش منتسب به وی می‌باشد، این چیزی است که برایش جوازی تصوّر نمی‌رود [۲]، به‌ویژه که اعتراف کرده وجود مشترک معنوی می‌باشد،

۱. گویم: بلکه معرفت واجب تعالی فطری است، زیرا ذاتش در غایت اشراق و تابناکی است و او را هیچ حجابی جز نهایت ظهور نیست .. وعنت‌الوجوه للحی‌القیوم ـ افی الله شک فاطرالسموات والارض؟ به‌ویژه صاحبان این عقیده می‌گویند: وجودِ زید الاوِ زید است، پس معرفت فطری و علم بدان در اینجا کافی است، این در صورتی است که بگوییم واضع الفاظ خلق است، ولی اگر بگوییم حق است ـ به‌ویژه در آنچه که بر او تعالی اطلاق می‌شود ـ اشکالی ندارد. «سبزواری»

۲. این بدان جهت است که آهنگر ـ به‌معنی منتسب به آهن ـ دائماً به این معنی است و به‌معنی آهن استعمال نشده است ـ برعکس موجود نزد او ـ بنابراین برایش نظیری یافته نمی‌شود... «سبزواری»

و این همانند سیاهی نیست که گاهی بر مجرد سیاهی تنها و گاه دیگر بر چیزی که سیاه است اطلاق شود، برای‌اینکه معنای آن در همه یکی است و آن چیزی است که سیاهی برایش ثابت است، اگرچه مصداق آن در یکی از دوجا، نفس سیاهی است و در دیگری با چیز دیگر، پس ملاک سیاه بودن مطلقا، تحقق و ثبوت سیاهی است، اعم از اینکه مجرّد از غیرخودش باشد و یا جفت با آن، درحالی که مفهوم وجود آن‌گونه که پنداشته چنین نیست.

ششم آنکه: از چه راهی دانسته که ذات باری‌تعالی وجود بحت و خالص و ناب است ـ پس از انکارش اینکه نزد حکما وجود را حقیقتی در خارج است ـ؟ و پنداشته: آنان قایل‌اند که وجود از معقولات ثانوی است که در خارج برایش مصداقی نیست، پس از کجا برایش این حاصل شده که حقیقت واجب تعالی فردی از وجود است؟ اگر نظرش این است که آنان بر او اطلاق لفظ موجود کرده‌اند و جایز نشمرده که مراد از آن چیزی باشد که وجود قیام بدان داشته باشد ـ به سبب لازم شمردن وی مر ترکیب و امکان را ـ پس مراد نفس وجود میباشد، لذا بر وی لازم می‌آید که اطلاق لفظ، کسب‌کنندهٔ علم و یقین باشد ـ درحالی که وی از چنین امری به شدّت می‌گریزد ـ چون گفته: حقایق از اطلاقهای عرفی به دست نمی‌آید؛ و شگفت آنکه وی در اثبات چیزی کوشش می‌کند که در آن توجّه و کوشش زیادی لازم نیست، و آن اطلاق مشتق است و مراد مبدأ بودن، و آنچه را که در اینجا مهم است مهمل گذارده، و آن اینکه باری‌تعالی محض حقیقت وجود و یا موجود است، چون هیچ راهی برای رسیدن به اثبات توحید نیست جز آنکه با برهان ثابت شود که مفهوم وجود که مشترک بین تمام موجودات است، حقیقتی بسیط است، و او به سبب انکارش این مطلب را که: وجود را در خارج حقیقتی می‌باشد، با آن (توحید) بسیار فاصله دارد، و اشکالی که بر خود وارد آورده و از آن چنین جواب داده که: اگر گویی چگونه تصور این امر می‌شود که آن حقیقت موجود است..... تا آنجا که: پس موجود است و وجودی قائم به ذات خودش می‌باشد؛ این از باب: میان درگیری و دعوا نرخ معیّن کردن است، آنچه از جواب که بیان کرده آنگاه درست و جایز است که اصل اشکال بر وی این باشد که چون ذات او تعالی عین وجود است چگونه موجود می‌باشد؟ ـ همچنان که آن را بیان داشته ـ اما اگر اشکال را

این‌گونه بیان می‌داشت که: نزد تو حقیقت او تعالی چگونه در خارج موجود است؟ با اینکه وجود از معقولات ثانوی است؛این جواب جایز نبود؛ و آنچه در این حال می‌توان گفت اینکه: اعتباری بودن وجود، منافی اطلاق موجود بر او تعالی نمی‌باشد، پس باری‌تعالی عین موجود است نه عین وجود، و این عکس نظر و رأی اوست، چنانکه این نظر را سیّد (صدر شیرازی) معاصر او برگزیده که: ذات او تعالی عین مفهوم وجود است؛ و آنچه (اشکال) که در این (سخن) است را هم دانستی، زیرا ذات حق متعال عین حقیقت موجود است، چون وجودِ بحت و ناب است، به این معنی که ذاتش به ذاتش، مصداق حمل آن مفهوم مشتق می‌باشد.

هفتم آنکه گفته: وچون وجود، مجرّد از غیر او فرض شود، وجود «لنفسه ـ برای خودش» است.... تا آنجا که گفته: و گرمی هم ـ بنابر تقدیر تجردش ـ همین‌طور است؛ اینها صریح است در اینکه وجود را معنایی مشترک است که قیام بعضی افرادش به نفس خودش (به نفسه) و بعضی دیگرش به غیرخودش می‌باشد؛ این آنگاه تصوّر می‌شود و جایز می‌باشد که وجود را حقیقتی مشترک بین دو قسم غیر امر انتزاعی مصدری باشد، چنانکه نظر و رأی ما است و محققان هم نظر و رأیشان چنین است، زیرا عقل را چنین مجال و میدانی نیست که این معنی نسبی مصدری را امری قائم به ذات خودش جایز شمارد.

هشتم آنکه گفته: وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است امر واحدی می‌باشد؛ آنچه بیان داشته روشن وآشکار نیست، چون پس از پذیرفتن این امر که موجود، اعم از دو قسم است: حقیقتی که قائم به ذات خودش است، و اشیائی که منسوب بدان (حقیقت) می‌باشند، روشن نمی‌شود که قسم اوّل یک حقیقت (واحده) است، برای اینکه آن حقیقت، وجود قائم به ذات خودش است، معنایش این است که این مفهوم مصدری را به حقیقت، فردی هست، ولی این مفهوم مشترک را نزد او فردی نیست و نزد او مصداقی هم در خارج ندارد، نهایت آنکه می‌تواند بگوید اینکه: حقیقت واجبی چون به ذات خودش موجود است و در خارج متحصّل ـ بدون اینکه فاعلی او را انجام دهد و یا قابلی او را قبول کند ـ بر او لفظ وجود اطلاق می‌گردد، پس هیچ‌کس نمی‌تواند بپندارد که در آنجا دو حقیقت به صفت مذکور می‌باشد.

نهم آنکه گفته: عارض بودن و جود بر ماهیات، خالی از کدورات نیست... تا پایان گفتارش؛ بنابر جایز بودنش؛ موجب این امر نمی‌شود که موجودیّت ممکنات عبارت از انتساب به‌وجود است، به‌جهت این احتمال که موجودیّت آنها به‌گونه دیگری از تعلّق باشد، و یا به‌جهت این احتمال که عین خصوصیات طبیعت وجود باشند که به‌واسطهٔ شدت و ضعف و تقدم و تأخر باهم تفاوت دارند، و یا به‌جهت اینکه عین مفهوم موجود باشند ـ چنانکه نظر بعضی از آنان است ـ زیرا بیشتر مفاسدی که بر اتّصاف ماهیات به‌وجود وارد می‌شود، ورود آنها بنابراین امر است که اتصاف وجود بدانها مانند اتصاف موضوع است به عرض، و یا بنابر عدم فرق بین دوگونه عروض و عارض، برای اینکه عارض چیزی به‌حسب وجودش غیر عارض آن است به‌حسب ماهیّتش، پس عارض وجود، برای معروض، درخواست وجودی غیر وجود عارض را دارد، ولی عارض ماهیت، جز وجود ماهیّت را درخواست ندارد ـ اگرچه وجودش با وجود عارضش متحد است ـ و وجود ـ بر تقدیر حصولش در خارج ـ لازم نمی‌آید که عارض ماهیّت باشد، چون خود نفس وجود ماهیّت و موجودیّتِ آن است، و بنا بر تقدیر عارض شدنش، عارض نفسِ ماهیّتِ موجود به این وجود می‌باشد نه عارض وجود آن (ماهیت)؛ خلاصه آنکه ما با توفیق الهی راه آن را آسان و هموار ساخته و شک‌ها را از آن برطرف کرده و مشرب تحقیقش را از آلودگیها و تیرگیها پاک ساختیم.

دهم آنکه: هیچ معنایی برای این امر که موجودیت ممکنات به‌واسطهٔ انتساب به حقیقت وجود شخصی است نمی‌باشد، برای اینکه وجود و تحقّق نسبت، فرع وجود منسوب و منسوب بدان است؛ و شگفت آنکه وی این امر را که اثر فاعل، اتصاف ماهیت به‌وجود است را نفی می‌کند و دلیلش اینکه: اتصاف نسبت است و نسبت، فرع دو انتساب یافته است؛ و در اینجا حکم می‌کند که موجودیت اشیاء عبارت از انتساب آنها است بدان حقیقت؛ و این جز تناقض و خلاف گویی است؟

بدان که ما از آن‌جهت متعرض سخن این دانشمند در این موضع شده و به ردکردن و ابطال پرداختیم که بیشتر از ناظران، بر آن چفسیده و به دیدهٔ قبول و

تحسین آن را تلقّی کرده و پنداشته‌اند در سخن او و دیگران [۱] اثبات توحید خاصی است که عرفای شامخ آن را ادراک کرده‌اند ـ تا چه رسد به توحید واجبی که آن را مسلمانان اعتقاد دارند ـ و ندانستند اعتقادشان به اعتباری بودن وجود، فرع باب تعطیل و بستن راه رسیدن و تحصیل است، برای اینکه روش او مشاهدهٔ سریان نور وجود است در تمام موجودات و علم به اینکه موجودیّت هر موجودی به‌واسطهٔ اتحادش است با حدّی و تلبّس و آمیزشش به مرتبه‌ای از وجود، نه اینکه موجودیّت آنها به‌واسطه خالی بودن و عریان بودنشان است از آن، وگرنه بین موجود و معدوم فرق قابل ملاحظه‌ای نبود، پس این مسلک و روش آنان به‌عینه ضد مسلک و روش ما است که بحمدالله پیموده‌ایم، و همگان برای انجام مقصودی که به‌جهت آن آفریده شده‌اند دارای توانائی‌اند.

پی‌گیری دیگری که در آن نکوهش است

سپس (گوییم:) شگفت آنکه این محقق بزرگوار در بیان افزوده و گفته: امکان دارد

۱. زیرا به اعتقاد آنها وحدت وجود و کثرت موجود است، یعنی منتسب به وجود، و همان طور که مصنف قدس سره اشاره کرده و من هم برایت توضیح می دهم، در آن توحید خاصی نیست، چون آنان قایل به اصالت ماهیت‌اند پس قایل به ثانی برای وجوداند، پس تحقیق در نزد آنان منشعب به دو شعبه می‌گردد: وجود و ماهیت، ولی متألهان گویند:

هست آئین دوبینی ز هوس   قبله عشق یکی آمد و بس

چون آنان قایل به اصالت وجوداند و وجود را حقیقت دارای مراتب می دانند، چون مقول به تشکیک خاصی است که مؤکد وحدت حقیقی می باشد، بنابراین نزد آنان، منسوب بدان همان وجود غیر متناهی از جهت شدّت است و منسوب، وجود خاص است و نسبتی که عبارت از اضافهٔ اشراقی است، وجود منبسط است که در هرکدام به حسب خودش است، پس بنابر اعتقاد آنان، در دار، غیر از وجود دیّاری نیست، و حقیقت وجود حیثیت ذاتش وحدت و تشخص، به جهت سنخیت ذاتی است، برعکس ماهیاتی که باعث کثرت و اختلاف‌اند، پس توحید خاصی و بلکه اخصی، وحدت وجود و وحدت موجود ـ در عین کثرت وجود و کثرت موجود ـ می باشد، کثرتی که مؤکد وحدت حقیقی است.

پس روشن شد که فرمودهٔ مصنف قدس سره: موجودیت هر موجودی به‌واسطهٔ اتحادش با حدّی است، چون ماهیات مانند سراب‌اند که در معنونات مفهوم وجود فانی‌اند، پس معنونات ـ یعنی وجودات عینی ـ موجودات حقیقی‌اند، و موجودیّت هر موجودی به‌واسطه خالی بودنش از وجود نیست، چنانکه قائلان به انتساب گویند، زیرا در آن‌صورت، موجودات امکانی عبارت از ماهیات‌اند و ماهیات به مجرد انتساب، سزاوار حمل موجودیت بر آنها نمی‌شوند، با این همه چون اصیل‌اند، سنخ‌های دیگری در دار وجود است، پس نپنداری که چون موجودیتشان به‌واسطهٔ خالی بودنشان از وجود است، به توحید نزدیک‌تراند، چون وجود ـ به تمامه ـ به‌اقلیم الهی بازمی‌گردد و نور یکسره به صُقع او، برای اینکه سنخ، منحصر در وجود نیست تا از بازگردش به او، حمد و مُلک خاص او شود «سبزواری»

استدلال بر توحید این‌گونه باشد که اگر واجب تعدّد داشته باشد، باید دوتای از آن ـ یعنی معروض دو بودنِ بدونِ عارض ـ یا واجب باشد و یا ممکن، اوّلی باطل است، به‌واسطهٔ نیاز این معروض به هریک از آحاد، و نیاز منافی وجوب است، و همین‌طور دومی (هم باطل است)، برای‌اینکه ممکن ناگزیر از علّت فاعلی تامّ است، پس آن علّت یا نفس این معروض است، در این‌صورت لازم می‌آید که شئی، فاعلِ نفس خود و مقدم بر خود باشد؛ و یا اینکه یکی از آن‌دو باشد، و این هم به‌واسطهٔ نیازِ مجموع به یکی دیگرَ باطل می‌باشد [۱]؛ و شکی در علّت تامّ نیست تا آنکه پذیرفته شود عین آن (مجموع) می‌باشد، یعنی بنابر قول مشهور که علّت تام لازم نیست که بر معلول تقدّم داشته باشد [۲]، پس مانعی ندارد که عین آن باشد ـ همچنان که در مجموع واجب و معلولِ اوّل می‌باشد [۳] ـ پایان سخن او.

گویم: از آنچه پیش از این گفته آمد بطلان این استدلال دانسته شد، زیرا دانستی که هیچ موجودیّتی در مرکّبی که نه دارای جزء صوری است و نه جهت وحدت ـ جزء موجودیت یک‌یک از آحادش ـ نمی‌باشد؛ اما استدلالش بر آن به اینکه: انتفای متعدد به‌واسطهٔ انتفای یکی از آحادش می‌باشد و آحاد ـ یکسره ـ در اینجا موجوداند، دانستی که مغالطه است و ما پیش از این گرهٔ آن را گشودیم.

سپس در همین‌جا نیز بر آن استدلال کرده که: در جای خودش گفته آمد که امکان دارد از واجب چیزی صادر گردد و از معلول اول نیز چیز دیگری و از مجموع آن‌دو، چیز سوّمی، به طوری‌که در مرتبهٔ دوم دوچیز در یک‌درجه باشند و همین‌طور.... چنانکه در صدور کثیر از واحد حقیقی ـ بدون یاری گرفتن از اعتباراتی که معلول اوّل بر آنها اشتمال دارد و مشهور است ـ بیان داشته‌اند، پس اگر چیزی غیر از هریک، نباشد جایز نیست که از مجموع واجب و معلولش چیز سوّمی صادر گردد.

گویم: این روشِ در صدور کثرت از واحد را شیخ مقتول (شیخ اشراق) در بیشتر از

۱. زیرا ترجیح (برتری) بدون مرجح (برتری‌دهنده) لازم می‌آید. «سبزواری» ۲. بلکه تقدم آن (علت) بر وی (معلول) لازم می‌آید، به‌جهت فرق بین مجموع به معنی آحاد یکسره، و بین مجموع از حیث مجموع. «سبزواری» ۳. اما فاعل تام در اینجا یکی از آن‌دو می‌باشد، یعنی واجب، زیرا او فاعلِ تامِ معلولِ اوّل می‌باشد، و چون معلول اول حصول پیدا کرد ـ مجموع، بدون نیاز دربابِ فاعلِ به غیر، حصول پیدا کرده است. «سبزواری»

کتابهایش بیان داشته و محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) هم در شرح کتاب اشارات (ابن‌سینا)، و همین‌طور در رساله‌ای که در این‌باره نوشته از او پیروی کرده است، ولی این نزد ما نادرست است و بیانش خواهد آمد، چون برهان قابل پیروی است (نه شخص)؛ اما چگونگی صدور کثرت از واحد حقیقی، چیزی است غیراینها و غیرچیزی که در آن از اعتبارات ذهنی یاری گرفته می‌شود ـ چنانکه بیانش به زودی با خواست الهی خواهد آمد ـ.

بدان که از سست‌ترین بیان‌ها در این مسأله سخن برخی از فیلسوف نمایان است که: اگر واجب بالذات تعدّد داشته باشد، یا این است که بین آن‌دو در وجود، تلازم است و یا اینکه نیست، بنابر اوّل، معلولیّت آن دو و یا معلولیّت یکی از آن‌دو ـ چنانکه شأن تلازم است ـ لازم می‌آید؛ و بنابر دوم، جایز بودن تحقق یکی از آن‌دو ـ با عدم دیگری ـ لازم می‌آید، در این‌صورت امکان عدم واجب لازم می‌آید.

این سخن به سفسطه شبیه‌تر است تا به فلسفه، و به مغالطه نزدیک‌تر است تا به‌برهان، برای اینکه مبنای آن بر اشتباه (یکی را به جای دیگری گرفتن) بین امکان ذاتی و امکانِ با قیاس به‌غیر است؛ و از این قبیل سخن آنان است که: تکثّر یا با نگرش به‌طبیعت وجوب بالذات، واجب می‌گردد، در این‌صورت لازم می‌آید که کثیر ـ بدون واحد ـ تحقق یابد، و یا اینکه با نگرش بدان (طبیعت وجوب بالذات) امکان می‌پذیرد، در این‌صورت بر طرف شدنش جایز می‌باشد [1] که در آن، جواز برطرف شدن واجب بالذات است، و یا اینکه با نسبت بدان (طبیعت وجوب بالذات) امتناع می‌پذیرد و این حقیقت مطلوب است، چون در آن نیز فریب‌کاری و تدلیس بین امکان ذاتی و امکان غیری می‌باشد.

پی‌گیری دیگر

بدان که سید صدر شیرازی این مسأله را به‌گونهٔ دیگری بیان داشته که حاصلش این است: موجود گاهی چیز موجودی است، مانند «اَلفِ» موجود و «باء» موجود، و گاهی

۱. و اگر این عوض شود و بگوییم: هریک از وحدت و کثرت در آن معلّل می‌باشند، مسلماً برهان محکم و استواری خواهد بود. «سبزواری»

هم موجود بحت و ناب است [۱]، نه اینکه چیز موجودی مانند آسمان موجود و یا مثلاً انسان موجود است، و واجب بالذات عبارت از موجود بحت است و ممکن عبارت از چیز موجود است، یعنی قابلیّت آن را دارد که ذهن آن را به ماهیت و موجودِ محمول بر آن تحلیل نماید، و همین‌طور مفهوم واجب عین واجب بالذات است، چون پذیرا وقابل این تحلیل نیست و اگر قسمت‌پذیر باشد و مثلاً «الف» واجب باشد، عقل حکم می‌کند که مفهوم واجب چون عین مفهوم «الف» و جزء آن نیست، «الف» در حدّ ذات خودش واجب نمی‌باشد، زیرا ثابت شده که هر عرضی معلول است، و از آنجاست که حکما را نظر این است که هر ماهیتی معلول است؛ و واجب به ذات خود ماهیتی ندارد؛ و اینکه وجودش مجرد از ماهیت است و وجود ممکنات مجرد از ماهیت نیست.

پس از این مقدمه گوید: تعدّد واجب، بالذات جایز نیست، وگرنه تعیّنی که به‌واسطهٔ آن امتیاز پدید می‌آید اگر نفس ذات آن‌دو باشد، یعنی این چیز واجب است و دیگری چیز دیگر که واجب است، لازم می‌آید که واجب دارای ماهیت باشد و این چنانکه گفته شد باطل است، و اگر تعیّن به‌غیر ذات باشد، تخصیص دادن یکی از دو تعیّن به یکی از آن‌دو (واجب) ناگزیر از علّت تخصیص دهنده‌ایست، و جایز نیست که این علّت، ماهیت واجب باشد، چون واجب از آن مبرّاست، و جایز نیست که شخص او باشد، به سبب ممتنع بودن این امر که شخص، علّت برای تعیّنش باشد، و جایز نیست که (علّت) وجود و یا وجوب و همانند این دو از اموری که مشترک بین آن‌دو است باشد، چون مشترک، علّت تخصیص دهنده نیست و امر دیگری هم نیست، وگرنه لازم می‌آمد که شخص واجب، معلول باشد، و بر این مسلک و روش، شبههٔ مشهور وارد نمی‌گردد؛ پایان سخن او به‌طور خلاصه.

۱. این سید چون قائل به اعتباری بودن وجود است و اینکه هرچه در خارج است ماهیت است و هرچه هم در ذهن است ماهیت است، سخن آنان را چنین تأویل کرده که حق‌تعالی چون وجود بحت است، پس موجود بحت است. زیرا چون وجود را فردی نیست، پس چگونه او تعالی وجود می‌باشد؟ پس او نه وجود است و نه ماهیت، بلکه موجود بحت است، پنهان نیست که سخن او بحث لفظی است و سوّمی جز در لفظ ندارد. زیرا موجود ـ از حیث تحقق ـ یا وجود حقیقی است و یا ماهیت. «سبزواری»

به جان خود سوگند که این نظر، به حقیقت نزدیک است [۱]، اگر مفهوم موجود و یا واجب را تبدیل به حقیقت موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ نماید، یعنی بپذیرد که: وجود حقیقتی است که عین افرادش می‌باشد و در هر موجودی او را فردی است که به ذات خود موجود است، خواه با آن (فرد) ماهیت دیگری باشد و یا اینکه نباشد، چنانکه سفیدی را حقیقتی خارجی است که آن (حقیقت) به ذات خودش سفید است و غیرآن با انضمام آن سفید است، و چگونگی اتصاف ماهیت را به‌وجود، به‌گونه‌ای دانستی که از هر شک و شبهه‌ای پاک است؛ بنابراین واجب تعالی همان‌طور که عین وجود است، عین حقیقت موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد، نه اینکه عین این مفهوم کلی ذهنی می‌باشد؛ از این‌روی اعتراضات معاصرش ـ علامه دوانی ـ بر او وارد نیست.

از آن‌جمله قایل است که او موجود بحت و ناب است، اگر ذاتش عین این مفهوم اعتباری است، بطلانش ظاهر است، زیرا چگونه می‌شود ذات واجب تعالی امری اعتباری و از معقولات ثانوی باشد؟ و اگر فردی از افراد آن است، این اشکال بر وی وارد می‌شود که موجودیّت او به ذات خودش است، و یا بدان‌جهت که فردی از افراد این مفهوم است ـ خواه لازم باشد و یا عارض ـ و اگر به ذات خودش است ـ و شکی نیست که او فردی از افراد این مفهوم است ـ در این‌صورت لازم می‌آید که دوبار موجود باشد: یک‌بار به ذاتش و بار دیگر به‌جهت فردی از این مفهوم بودنش، و اگر موجودیتش از

۱. مراد مصنف قدس‌سره از نزدیک بودن دو امر است: یکی اینکه سید دو بودن و عروض و اتصاف بین ماهیت و وجود را نفی کرده، دوم اینکه: منظور سید از نفی وجود، نفی فرد خارجی و یا ذهنی که قائم به ماهیت است می‌باشد. برای‌اینکه وجود شئی. نفس بودنش و آنچه بدان اشاره عقلی و یا حسی می‌شود است. پس مفهوم موجود حکایت‌کنندهٔ از نفس ماهیتی است که با آن متحد است. چون آنچه که بدان قیام می‌پذیرد و بدان انضمام می‌یابد. نفس آن قائم و وجودش است، پس موجودیت ماهیات امکانی نفس ذات آنها است ـ ولی پس از انتساب به جاعل ـ چون همگان اتفاق‌نظر دارند که ماهیت از آن حیث که ماهیت است نه موجود است و نه معدوم، و موجودیت ماهیت واجبی. نفس ذاتش است بدون انتساب. چون آن ماهیت وجوبی است و به‌وجود و عدم نسبت مساوی ندارد ـ مانند ماهیت امکانی پیش از انتساب ـ ولی این مستدعی آن است که ماهیتی که حکایت کنندهٔ از آن ـ به مفهوم موجود که متحد با آن است ـ شیئیت وجود باشد. چون شیئیت ماهیت ـ اگرچه بعد از صدور از جاعل و انتساب بدو باشد ـ درخور حمل موجود نمی‌باشد. بلکه نسبتش به دو مفهوم موجود و معدوم مساوی است و سید قائل بدین نیست «سبزواری»

آن‌جهت که فردی از افراد این مفهوم است، اصلاً در ذاتش موجود نیست، بنابراین بین او و بین ممکنات هیچ فرقی نیست.

و از آن‌جمله اینکه: بنابر تقدیر اوّل نیز لازم می‌آید که معروض، مفهوم مشترک در آن باشد، پس بین او و غیر او از این حیث هیچ فرقی نیست، بلکه به‌واسطهٔ نفی تحلیل (تجزیه) به‌وجود و ماهیت، اصلاً معنایی باقی نمی‌ماند، زیرا در این‌صورت فرد خاصی که معروض مفهوم مشترک در آن است اثبات می‌گردد، و این (فرد) همان تحلیل است؛ و اگر گفت: مراد از نفی تحلیل آن است که تحلیل آن به‌موجود خاص و ماهیت امکان‌پذیر نیست، درحالی که اینجا تحلیل به نفس موجود خاص و موجود مطلق شده؛ گوییم: انسان موجود، منحل (تفکیک و تقسیم) به انسانی که ذات اوست و موجود مطلقی که بر او به صدق عرضی صادق است می‌گردد، همین‌طور آنچه را که پنداشته‌اید ذات باری‌تعالی است، منحل به‌آنچه که او را موجود بحت نامیده‌اید و موجود مطلقی که بر او به صدق عرضی صادق است می‌شود، پس هیچ فرقی بین دو صورت، در این امر نیست، ولی اگر تحلیل انسان به‌وجودِ خاصِ عارض و ماهیتش شود ـ بنابر اینکه عارض بخشی از مفهوم مطلق است ـ آنجا این چنین است، زیرا عارض را نیز بهره و حصّه‌ای از آن است.

از آن‌جمله اینکه گفته: واجب را اصلاً ماهیتی نیست؛ اگر مرادش از این آنست که وی را ذاتی نیست، اینکه بطلانش ظاهر است، ولی اگر مرادش آن است که وی را ذاتی هست ولی به‌حسب اصطلاح ماهیت نامیده نمی‌شود، این یک بحث لفظی است، زیرا کسی که می‌گوید: حقیقت و ماهیتش همان وجود است که قائم به ذاتش می‌باشد، مرادش از آن، معنایی است که عبارت از ذات است، پس مباحثه و گفتگو جز در لفظ نمی‌باشد، و اگر کوچکترین اندیشه‌ای به‌خرج دهی خواهی دانست آنچه گفته که: ذات او موجود خاص است، سخن خالی از تحصیل است، چون ذاتش امری است بیرون از ادراک ما که موجود ـ به‌حمل عرضی ـ بر وی حمل می‌گردد، بنابراین از این حیث هیچ برتری و رجحانی بر ممکنات ندارد؛ ولی بنابر آنچه ما بیان داشتیم: رجحان ظاهر است، برای اینکه ذات او وجود خاصی است که مبدأ انتزاع این مفهوم ـ به ذات خود ـ می‌باشد، چون او به ذات خود وجود است و غیر او به‌واسطهٔ آن و به تبع چنین

می‌گردد؛ این تحصیل و فراهم آوردهٔ تمام اشکالاتی بود که معاصر وی بر سخن او وارد کرده بود.

گوییم: دفع این اشکالات بنابر اسلوب و روش ما امکان‌پذیر است:

پاسخ از اشکال اول آنکه: ما در تردیدی که بیان داشته: ذات او تعالی عین وجود خاص است و فردی برای موجود مطلق، گوییم: مستلزم این نیست که موجودِ به دو وجود باشد و نه اینکه قابل تحلیل به دو امر، زیرا موجودیت او نه به ذاتش هست و نه به‌واسطهٔ عارض شدن بخشی از این مفهوم، همچنان که انسان بودن این انسان، اقتضای آن را ندارد که در او دو انسانیّت خاص و عام باشد، برای اینکه انسان خاص ـ مانند «زید» ـ در ذاتش مصداقِ مفهوم انسان مطلق است؛ و معنی تحلیل (و تجزیهٔ) چیزی به دو امر، مفادش آنکه: از آن، دو امر حصول می‌یابد که اعتبار هریک از آن‌دو و حیثیّت آن،غیر اعتباردیگری و حیثیّتش می‌باشد، مانند تحلیل انسانِ موجود به حیثیّت انسانیّت و حیثیّت موجودیت، نه مانند تحلیل وجودش به وجود او و مطلقِ وجود، برای اینکه هر وجود خاصی به نفس خود، بر آن حمل می‌گردد نه به‌واسطهٔ عارض شدن چیزی دیگر، و همین‌طور موجود بحث، وقتی که مفهوم موجود بر آن حمل شود، لازم نمی‌آید که در آنجا دوچیز متغایر و مخالف هم باشند، بلکه هدف از آن مفهوم، حکایت آن خاص است ـ نه جز این ـ .

و پاسخ از اشکال دوم آنکه گوییم: فرق بین واجب و ممکن اینکه: ترکیبی در واجب از دو جهت مغایر هم ـ تغایری که در ذهن و یا در خارج موجب تکثّر در موضوع می‌شود ـ نمی‌باشد، برعکس ممکن، و اینکه گفتیم: ترکیبی در واجب نمی‌باشد، معنایش این نیست که مفهومات و معانی فراوان بر او صدق نمی‌کند، زیرا او به نفس خود کانون تمام صفات کمالی است، پس اینکه گفتیم: واجب تعالی قابل تحلیل به دو امر نیست و ممکن این قابلیّت را دارد، معنایش این است که برای ذات او تعالی هیچ حیثیّتی یافت نمی‌شود که آن حیثیّت به‌عینه حیثیّت واجب‌الوجود نباشد ـ برعکس ممکن ـ برای اینکه انسان ـ مثلاً حیثیّت انسان بودنش غیر حیثیت واجب (به‌غیر) و موجود بودنش است، زیرا انسان ـ از آن حیث که انسان است ـ چیز دیگری نیست، برای اینکه گاه انسانی غیر موجود تصوّر می‌گردد و گاه دیگر موجودی غیر انسان تصوّر

می‌شود، و هردو دو اعتبار مختلف‌اند، برعکس اینکه واجب، این واجب است و اینکه مطلقا واجب است، چون بازگشت هردو به یک واحد حقیقی است.

و پاسخ از اشکال سوم اینکه: مراد ـ همان‌طور که تحقیق و ثابت کردیم ـ آنکه: واجب را غیر از هویت شخصی که گاهی از آن تعبیر به وجود صِرف می‌شود و دیگر گاه به‌موجود بحت و یا وجود و یا تشخص و یا واجب بحت، ماهیتی کلی نمی‌باشد، برای اینکه ماهیت شئی چیزی است که آن را ذهن ـ پس از تجرید و جدا ساختنش از وجود و تشخص ـ تصور می‌کند و کلیّت و اشتراک عارض آن می‌شود [1]، و حقیقت وجود عبارت است از عین هویّت شخصی که تصوّر آن و علم بدان، جز به‌گونهٔ شهود حضوری امکان‌پذیر نیست، و این معنی سخن آنان است که: او را ماهیّتی نیست، و این تنها اصطلاح لفظی نیست، بلکه تحقیقی حِکمی و بحثی معنوی است.

از آنچه بیان داشتیم که اعتقاد به اینکه: ذات باری‌تعالی موجود خاص است، سخن محصَّلی است که هیچ غباری بر دامن آن ننشسته، به‌شرطی که گوینده‌اش بدان پی برده باشد که مراد از آن این نیست که ذاتش عین این مفهوم کلّی و یا عین فردی از افراد ذاتی او می‌باشد، به‌طوری که نسبتش بدان فرد، مانند نسبت ذاتی باشد به ذاتی، زیرا دانستی که مفهوم وجود و موجود، و همین‌طور مفهوم تشخص و متشخص و جزئی حقیقی و هویت و امثال اینها را افرادی ذاتی نیست ـ همچنان که اجناس و انواع راست ـ بلکه آنها عنوانهایی ذهنی و حکایاتی مر افراد و آحادی راست که هیچ وجودی در ذهن ندارند تا عموم و اشتراک عارض آنها گردد، ولی چون مفهوم وجود و موجود گاهی بالذات بر امور خارجی ـ بدون اعتبار قیدی دیگر ـ صدق می‌کنند و گاه‌دیگر بر اموری دیگر ـ نه بالذات ـ بلکه به‌واسطهٔ قید دیگری صدق می‌کنند، از این‌روی به

۱. به عبارتی دیگر. ماهیت عبارت است از کلی طبیعی، یعنی طبیعت مبهمی که در موطنی کلیّت عارض آن می‌شود و در موطنی دیگر تشخص، و آن امری است که إبای از وجود و عدم ندارد، و به‌عبارت سوم آنکه: ماهیت عبارت است از هر محدود به حدّی جامعِ مانع، و این مانعیّت که در آن اخذ و اعتبار شده عبارت از محدودیّت آن است. پس هر مفهومی که حکایت از وجود محدودِ محاطی می‌کند ماهیت است، برعکس مفهومی که حکایت از غیر محدود می‌کند ـ مانند مفهوم وجود و همین‌طور علم و قدرت و حیات و دیگر صفات علیا و اسماء حُسنا که تمامشان حکایت از وجود غیر محدود می کنند ـ چون بازگشت همه‌شان به‌وجود است، پس هر مفهومی ماهیت مصطلح نیست. پس واجب‌الوجود دارای ماهیت ـ به اعتبار صدق این مفاهیم بر وی نمی باشد. «سبزواری»

بخش اول گفته می‌شود: او به ذات خود وجود و موجود است و به بخش دوم گفته می‌شود: او موجود است، نه به ذات خود، بلکه بالعرض.

و چون وجودات خاص در این مفهوم انتزاعیِ عقلی که حکایتی از آنها است مشترک می‌باشند، ناگزیر باید همگان در سنخ وجود حقیقی متفق باشند، و با این همه ناگزیر از امتیاز بین آنها می‌باشد، یا به‌واسطهٔ کمال و نقص و بی‌نیازی و نیاز و یا تقدّم و تأخر، و یا به‌واسطهٔ اوصافی زائد [۱]، و بدین امر دست‌یابی به نفی تعدّد واجب بالذات، و دفع اعتراضات از سخن این سید بزرگوار، امکان‌پذیر می‌گردد، اگرچه در این معنی که: حق‌تعالی موجود بحتی است، ما را در آنچه بیان داشتیم کمک کرده است، ولی بعضی کلمات و آثارش منافی آن است.

از این‌روی فرزندش که سرِّ پدر مقدسش می‌باشد، یعنی غیاث‌الدین منصور که غیاث سادات و دانشمندان است و تأیید شدهٔ از عالم ملکوت، عهده‌دار دفع این اعتراضات به‌گونه‌ای دیگر شده و گفته: اما (اشکال) اوّلی: جوابش آنکه گوییم: او عین مفهوم موجود است، و چرا عین آن نباشد؟ درحالی که محمولِ بر وی است و حمل، عبارت است از حکم به اتحاد دوطرف، همچنان که هر ممکنِ موجودی عین آن مفهوم است، و از این امر لازم نمی‌آید که آن مفهوم، ماهیّت چیزی از آن باشد؛ و اما اینکه گفته: این مفهوم امری اعتباری است، فساد و نادرستی آن روشن است، برای‌اینکه موجود بودن موجود، ضروری است، آیا نمی‌نگری! آنان معتقداند که موضوع علم الهی عبارت از موجود مطلق است، سپس حکم کرده‌اند که وجود موضوع آن بی‌نیاز از اثبات است، چون ثبوتش روشن و آشکار است، پس روشن شد که واجب، عین مفهوم موجود است ـ به‌حسب خارج ـ برای‌اینکه مفهوم موجود، به‌واسطهٔ افرادش در خارج موجود می‌باشد، و او به‌حسب این‌گونهٔ از وجود، جایز است که عین واجب باشد.

و اینکه گفته: بر او اشکال وارد شده که موجودیّت او به ذات خودش می‌باشد.... تا پایان سخن او: مسلّم نیست و تحقیقش ـ آن‌گونه که سید مذکور در حواشی کتاب تجرید بیان داشته است ـ اقتضای بیان مقدمه‌ای را دارد و آن اینکه: عوارض محمول بر چیزی ـ به‌گونهٔ مواطات ـ عین آن‌چیز است و در خارج متّحد با آن و در ذهن، مغایر

۱. که آنها ماهیات امکانی می‌باشند. چون ماهیات امکانی عوارض وجوداتاند. «سبزواری»

با آن و زائد بر وی است، پس اگر از این چیز ـ از آن‌حیث که در خارج است ـ پرسیده شود که: آیا آن عین عارض است و یا غیرآن؟ پاسخ این است که عین آن است، و اگر از آن‌حیث که آن چیز در ذهن است پرسیده شود؟ پاسخ این است که غیرآن است، بنابراین اتحاد بین آن‌دو در وجود خارجی است و تغایر، در وجود ذهنی است، و پنهان نیست که در نسبت بین آن‌دو، از آن‌حیث که دو متحدانند نمی‌باشد، بلکه از آن‌حیث که دو متغایراند تصوّر می‌شود، و پوشیده نیست آنچه که دارای جهت تغایر نیست ـ یعنی دارای وجود ذهنی نمی‌باشد ـ هیچ نسبتی به عارض مذکور ندارد.

و چون این مقدمه گفته آمد گوییم: اگر ذاتی را که واجب‌الوجود است وجود ذهنی نباشد، او را ـ با مفهوم موجود ـ جهت تغایری نیست، پس بین او و بین مفهوم موجود هیچ نسبتی نیست تا بشود گفت: مقتضی این نسبت ذات او، و یا چیزی دیگر است ـ برعکس ممکن ـ و به این (بیان) فرق بین او و بین ممکن آشکار می‌شود و اشکال دومش هم دفع می‌گردد و شک‌ها و تردیدات بعیدی که طبیعت سالم از آنها نفرت دارد ساقط می‌گردد.

خلاصه آنکه: ممکن آن امکان را دارد که برای ذاتش وجود ذهنی حاصل کند و به‌حسب آن تکثّر پیدا نماید، و این در واجب به ذات خویش ممتنع است؛ و پاسخ از (اشکال) سوم آنکه: ماهیت ـ که پاسخ «ماهو ـ آن چیست؟ (چیستان و پاسخ پرسش از گوهر شئی است» ـ عبارت از ذات مجرد از عوارض، در اعتبار عقل است، و چون نزد عقل، از آن تجرّد پیدا کرد، نزد آن یکی از آن‌دو از دیگری امتیاز پیدا می‌کند، در این حال ذات را در نفس خودش عاری و مبرّای از عوارض محمول می‌یابد، ولی در نفس‌الامر و واقع، مخلوط و متحد بدان است، لذا سبب این امر را جستجو می‌کند و ناگزیر مستند به امری می‌کند که آن یا ذات است و یا غیر ذات، و چون استناد مفهوم موجود، به ذات جایز نیست ـ برای اینکه شئی تا پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید ـ لذا حکم کرده‌اند که هر صاحب ماهیتی معلول است؛ پایان سخن او.

گویم: در آنچه بیان داشته وجوهی از آمیختگی و سهو و خطا است:

نخست آنچه گفته که: مفهوم موجود موجود است چون محمول بر آن است؛ این مغالطه‌ایست که از بَد اعتبار کردن دوگونهٔ حمل، و آمیختن و درهم و برهم کردن بین

حمل ذاتی اوّلی و حمل شایع متعارف سرچشمه گرفته است، برای اینکه هر مفهومی ـ به‌معنی اول ـ بر نفس خودش حمل می‌شود، و بسیاری از مفهومات هستند که بر نفس خودشان ـ به‌معنی دوم ـ قابل حمل نیستند، بنابراین از اینکه مفهوم موجود، نفس معنای آن است، لازم نمی‌آید که برای نفس خودش فردی باشد تا آنکه در خارج موجود باشد.

دوم سخن حکما که: موضوع علم کلی عبارت از موجود مطلق است، مرادشان از این سخن، نفس این مفهوم کلی نیست، بلکه مرادشان از آن، موجود ـ از آن‌روی که در نفس‌الامر و واقع موجود است ـ می‌باشد ـ بدون اختصاص یافتن به طبیعتی خاص و یا به کمیّتی ـ برای‌اینکه انسان همان‌گونه که بر وی صدق می‌کند که موجود جسمانی طبیعی است، همین‌طور بر وی صدق می‌کند که موجود مطلق است ـ نه به قید اطلاق و نه نیز به قید تخصیص ـ پس بحث و گفتگو از چیزی ـ از آن‌روی که مصداق موجود مطلق است ـ سزاوار است که در فلسفهٔ نخستین بیان گردد، و آنچه که بی‌نیاز از اثبات است ـ چون ثبوت آن بدیهی و آشکار است ـ فرد موجود مطلق ـ از آن‌روی که مطلقا فرد آن است ـ می‌باشد که از موجودات مشاهده می‌شود، نه نفس این مفهوم کلی که جز در ذهن یافت نمی‌شود.

سوّم: فرقی که بین واجب به ذات خود و ممکن به ذات خود تصوّر کرده و صورت داده، چیزی است که اعتماد بر آن نشاید، برای اینکه امکان نداشتن تعقل ذات باری‌تعالی و نداشتن وجود ذهنی برای او مبتنی بر این امر است که عین وجود بحت است، نه اینکه این‌گونه بودنش مبتنی برغیر متعقَّل بودنش است.

و نیز قابل تحلیل (تجزیه) بودن چیزی، به‌گونه‌ای که اگر در عقل حصول پیدا کند عقل می‌تواند آن را تحلیل نماید، کافی است ـ اگرچه حصولش در عقل ممتنع است ـ.

بنابراین فرق بین واجب و ممکن ـ در اینکه موجود مطلق عین یکی از آن‌دو و زائد بر دیگری است ـ آن‌گونه که تصوّر کرده نیست، بلکه در فرق بین آن‌دو، حقیقت آن است که گفته شود: ممکن قابل تحلیل به دو حیثیّت است: حیثیّت آنکه موجود است و حیثیّت آنکه امر دیگری مخالف موجودیّت است ـ برعکس واجب ـ برای اینکه تمام حیثیّات او به عینه، حیثیّت موجود بحت است، زیرا هیچ جهت نقصی در وی نیست،

و هر ممکنی که در وی جهت نقص و یا جهات نقایص پدید آید، آن غیر از جهت وجود و وجوب است؛ مثلاً فلک، محض وجود (وجود ناب) نیست، زیرا حیثیّت آن ناقص‌الوجود بودن و نیازمند به مکان و یا فضا، و محتاج به سببی محرک است؛ و همین‌طور حیثیّت حمل بسیاری ار سلب‌ها و اَعدامِ در آن که به اِزاء کمالات و ملکات‌اند، به عینه حیثیّت موجود بودن آن نمی‌باشد.

ولی واجب، محض حقیقت وجود خاصی است که این عنوان و بسیاری از عنوان‌های کمالی که مصداق تمام آنها حیثیّت وجود خاص می‌باشد بر او حمل می‌گردد، و موجودیّت او به نفس هویّت عینی اوست نه به این مفهوم مطلق، پس او به نفس خودش موجود است، خواه موجود مطلق بر او حمل گردد و یا حمل نگردد، ولی لازم است ذاتش به ذات خودش به‌گونه‌ای باشد که در نفس خودش مصداق این مفهوم باشد، و صدق آن بر ذاتش موجب آن نمی‌باشد که در او دو حیثیّت مغایر هم پدید آید، زیرا موجود بودن این و موجود مطلق بودنش یک‌چیز است و هیچ فرقی جز به‌واسطهٔ تعیّن و ابهام نمی‌باشد، چنانکه موجود بودن این «زید» و موجود بودنش «لابعینه» موجب ترکیب در وی نیست، بلکه آنچه موجب آن (ترکیب) در وی می‌شود موجود بودنش و قابل عدم و نقص و شرّ بودنش است، و همین‌طور بالفعل انسان بودنش و بالقوّه نویسنده و یا دانشمند بودنش، موجب تکثّر در ذاتش می‌شود، و حکما حکم کرده‌اند که هر صاحب ماهیّتی معلول است، برای اینکه حیثیّت ماهیّت و امکان، مخالف حیثیّت فعلیّت و وجود است، پس به‌واسطهٔ حیثیّت نخست درخواست علّت دارد و نیازمند بدو می‌شود، و به حیثیّت دوم بی‌نیاز از علّت، چنانکه در واجب به ذات خود ـ جلّ ذکره ـ کار چنین است.

کِش دادن و ثابت نمودن مطلب

خلاصه آنکه: اعتقاد به اینکه ذات او تعالی عبارت از موجود بحت است، در صورتی درست و جایز است که مراد از آن، حقیقت وجود باشد، برای اینکه وجود را حقیقتی است که آن به نفس خودش موجود است و غیر آن بدو موجود می‌باشد، چنانکه سفیدی را حقیقتی است که آن به نفس خودش سفید است و غیر آن بدان

سفید می‌باشد؛ ولی اگر مرادش از موجود و یا وجود، نفس این مفهوم وحکایت باشد، نه حکایت شوندهٔ از آن‌دو ـ به‌واسطهٔ آن‌دو ـ شکی در بطلان آن نیست.

اگرگویی: ذات باری‌تعالی چگونه عین حقیقت وجود می‌باشد، درحالی که تصور وجود بدیهی و آشکار است [۱] و ذات باری‌تعالی از جهت کُنه مجهول است؟

گویم: پیش از این گفته آمد که شدت ظهور و تأکّد و استواری وجود در آنجا ـ با نارسایی و قصور قوّهٔ ادراک و ضعف وجود در اینجا ـ دو منشأ برای احتجاب و پوشیده بودن حق تعالی از ما گردیده‌اند، وگرنه ذات او تعالی در نهایت اشراق و تابناکی می‌باشد.

و اگر برگشتی و گفتی: اگر ذات باری‌تعالی نفس وجود است، پس خالی از این نیست که یا وجود، حقیقت ذات است ـ چنانکه متبادر به‌ذهن می‌باشد ـ و یا اینکه بر او به‌صدق عرضی صادق است ـ همچنان که بر او مفهوم شئ صدق می‌کند؛ بنابر اوّل یا آن است که مراد از آن این معنی عامی که تصوّرش بدیهی است و از موجودات انتزاع یافته می‌باشد، و یا اینکه معنی دیگری است، فساد و تباهی اوّلی ظاهر و روشن است و دومی، اقتضای آن را دارد که حقیقتش غیر آنچه از لفظ وجود فهمیده می‌شود باشد ـ مانند دیگر ماهیات ـ جز آنکه تو آن حقیقت را وجود نامیده‌ای، چنانکه اگر انسانی به نام وجود نامیده شود (نام شخصی را وجود گذارند) روشن است که این نامیدن هیچ اثری در اَحکام ندارد، و اینکه این بخش بر می‌گردد به اینکه واجب، وجودی که ما در آن سخن داریم نیست، و لازم می‌آید که واجب دارای ماهیت باشد، و پیش از این گذشت که هر صاحب ماهیّتی معلول است؛ و بنابر دومی ـ یعنی بر او به صدق عرضی صادق باشد ـ پوشیده نیست که این امر وی را بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد و بلکه درخواست اینکه موجود باشد را هم ندارد، از این روی متأخران از حکما بر این نظریه رفته‌اند که وجود معدوم می‌باشد.

گویم: منشأ این اشکال، غفلت و بی‌خبری از حقیقت وجود و آحاد و شمار آن، و از معنی عرضی بودن مفهوم عام انتزاعی برای هویات وجودی می‌باشد، برای اینکه عرضی

۱. یعنی مفهومش بدیهی است ولی حقیقتش عین ظهور و اظهار است، برای اینکه بداهت، از معقولات ثانوی منطقی است و در اوایل سفر اوّل در مبحث نفی ماهیت از واجب تعالی این مطلب گفته آمد. «سبزواری»

بودن این (مفهوم) عامِ مشترک، معنایش این نیست که معروض را موجودیتی و عارض را موجودیّتی دیگر است، مانند راه رونده ـ با قیاس به حیوان ـ و خندنده ـ با قیاس به‌انسان ـ بلکه این مفهوم عنوان و حکایاتی است مر موجودات را، و نسبتش بدانها نسبت انسانیت است به انسان، و حیوانیت به حیوان؛ پس همان‌طور که جایز است گفته شود: مفهوم انسانیّت عین انسان است، برای اینکه آن (مفهوم انسانیت) آینه‌ای است برای ملاحظهٔ وی (انسان) و حکایتی از ماهیّتش؛ همین‌طور جایز است که گفته شود: آن (مفهوم‌انسانیت) غیر او می‌باشد، چون آن امری نسبی است و انسان ماهیّتی جوهری.

خلاصه آنکه: وجود مانند امکان نیست که در اِزاء آن چیزی نباشد که معنی مصدری حکایتی از آن باشد، بلکه مانند سیاهی [۱] است که گاهی مراد از آن نفس معنی نسبی می‌باشد ـ یعنی سیاه بودن ـ و گاه دیگر مراد چیزی است که بدان، شئی سیاه می‌باشد ـ یعنی کیفیت مخصوص ـ پس همان‌طور که اگر قیام سیاهی به ذات خودش فرض شود جایز است گفته شود: ذاتش عین سیاهی است، و چون جسمی که متّصف بدان است فرض شود، جایز نیست که گفته شود: ذاتش عین سیاهی است، با اینکه این امر عام، چون اعتباری ذِهنی است، زائد بر همه است.

چون این بیان شد، در پاسخ گوییم: ما در تردید اوّلی، بخش اوّل را برمی‌گزینیم و آن اینکه: وجود حقیقت ذات است؛ اما در تردید دومی که گفته‌ای: یا این است که آن وجود چیزی است که از لفظ وجود فهمیده می‌شود.... تا پایان؛ گوییم: ما آنچه را که در اِزاء چیزی که از این لفظ فهمیده می‌شود برمی‌گزینیم، یعنی حقیقت وجود خارجی که این مفهوم بدیهی حکایت از آن دارد، برای اینکه وجود را نزد ما، در هر موجودی حقیقتی است، چنانکه سیاهی را در هر (موجود) سیاهی حقیقتی است، ولی در بعضی از موجودات آمیختهٔ با نقایض و اَعدام است و در بعضی دیگر این چنین نیست؛ و

۱. از آن‌جهت حقیقت بسیط نوری را به سیاهی مثل زد و به‌نور عرضی و یا مثلاً سفیدی مَثل نزد ـ به اینکه آن‌دو مناسب‌تر بودند ـ به‌سبب اشاره است به نابودی تعینات و محو نقش اغیار در آن حقیقت، و یا بیان رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله که: الفقر سواد الوجه فی‌الدارین، و: علیکم بسواد الاعظم، هردو اشاره به این مطلب دارند، و نیز سیاهی، مناسبت با ظلمت دارد و در ظلمات آب حیات است. ان‌الله خلق‌الخلق فی ظلمة ثم رشّ علیهم من نوره. «سبزواری»

همان‌طور که سیاه‌ها در سیاه بودن متفاوت‌اند، بعضیشان قوی‌تر و شدیدترانـد و بعضـی دیگرشان ضعیف‌تر و ناقص‌تر، موجودات هم همین‌طوراند، بلکه وجودات ـ در موجود بودن از جهت کمال و نقص ـ متفاوت می‌باشند.

و ما می‌توانیم که از دو بخش تردید اول، بخش دوم را برگزینیم، جز آنکه این مفهوم کلّی اگر چه عرضی است، یعنی به‌حسب مفهوم عنوانی بودنش دارای وجودی در خارج نیست تا آنکه عین چیزی باشد، ولی حکایتی از نفس حقیقت وجودی است که قائم به ذات خود و صادق بر وی می‌باشد، به‌گونه‌ای که منشأ صدق آن و مصداق حملش بر آن، نفس این حقیقت است نه چیزی دیگر که قائم بدان می‌باشد ـ مانند دیگر عرضی‌ها در صدقشان بر اشیاء ـ پس صدق این مفهوم بر وجود خاص، شبیه صدق ذاتی‌ها، از این جهت است، بنابراین آنجا که گفته‌ای: صدق وجود بر وی، وی را بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد، اشکالی بر ما وارد نمی‌کند، زیرا آنگاه بی‌نیاز از سبب نمی‌سازد که موجودیّت وی به‌سبب عارض شدن این معنی و یا قیام بخشی از وجود باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه آن وجود خاص، به ذات خود موجود است، همچنان که به ذات خود وجود است، خواه مفهوم وجود و موجود بر او حمل شود و یا حمل نشود، و آنچه که تمام حکما قائل‌اند که آن (وجود) معدوم است، مرادشان وجودات خاص نیست، بلکه این امر عام ذهنی است که بر انیّات و خصوصیات وجودی صدق می‌کند.

۸
فصل
در اینکه واجب‌الوجود را در الهیّت هیچ شریکی نیست و اینکه پروردگار جهان یکی می‌باشد و بس

برهان‌های گذشته دلالت بر این دارد که واجب‌الوجودِ بالذات یکی است و وی را در وجوب وجود هیچ شریکی نیست؛ اکنون می‌خواهیم ثابت و بیان کنیم که پروردگار جهان یکی است و او را در الهیّت هیچ شریکی نمی‌باشد، چون تنها وحدت واجب بالذات ـ در آغاز نظر ـ موجب آن نمی‌شود که پروردگار یکتا و یگانه است، لذا گوییم:

چون ثابت و روشن شد که واجب‌الوجود واحد و یکتاست و هرچه غیر اویند به ذات خود ممکن‌اند و وجوداتشان متعلق بدو است و بدو واجب (بالغیر) و موجود می‌گردند، پس به‌واسطهٔ وجوبِ استناد تمام موجودات و ارتفاع و بر شدنشان به‌سوی او [۱]، لازم می‌آید که وجودات تمام امور، مستفاد و بهره‌ور از یک امر باشند و او واجب‌الوجود به ذات خود است، پس تمام اشیاء از وی پدید آمده‌اند و نسبت او به غیرخودش، نسبت نور خورشید است ـ اگر (نور) به ذات خودش قائم باشد [۲] ـ به اجسامی که از آن (نور) تابناک گردیده‌اند ولی به‌حسب ذاتشان تاریک‌اند، چون آن (نور) به ذات خود تابنده است و هر چیزی را تابناک و درخشان می‌سازد؛ و خودت وقتی تابش خورشید را بر جایی و تابناک شدن آنجا را به نورش مشاهده کردی و سپس حصول نوردیگری از آن نور را مشاهده نمودی، حکم خواهی کرد که نور دوم هم از خورشید است و آن نور را استناد بدان (خورشید) خواهی داد، و همین‌طور سوم‌بار و چهارم‌بار... و همین‌طور ادامه خواهد یافت تا به ضعیف‌ترین نورها برسد، بنابراین منوال، وجودات اشیائی که در نزدیکی و دوری متفاوت‌اند، از حق متعال و یگانه می‌باشند، بنابراین همگان و «کُل» از خدای متعال می‌باشند.

۱. حاصل آنکه: تا چیزی پدید نیامده باشد پدید نمی‌آید. و موجود از حیث حدوث و بقا (مستمد) از او تعالی است و ایجاد. تابع وجود است. «سبزواری» ۲. بلکه اگر با آن (نور) شرایطی چند برابر آن باشد. و درواقع حق تعالی را هیچ نسبتی با اشیاء نیست و اشیاء همگی متسبب به اویند، و بین نور حق تعالی و نور خورشید فرق‌های فراوانی ـ غیر از قیام بالذات و عدم قیام بالذات ـ می‌باشد، از آن‌جمله اینکه نور خورشید بر سطح‌ها و دیدنی‌ها انبساط می‌یابد و نور وجود تمام اشیاء را ـ از محسوسات پنجگانه و متخیلات و موهومات و معقولات و آنچه آن‌سوی محسوس و معقول است ـ فرا می‌گیرد؛ و از آن‌جمله اینکه: نور خورشید انبساط بر ظاهر روشن شده‌ها دارد نه بر اعماق و ژرفای آنها، ولی نور وجودی که سایه، گسترش یافته اوست، در باطن روشن شده‌ها نفوذ پیدا کرده به‌طوری که آنها را در نفس خودش فانی می‌سازد، و از آن‌جمله اینکه نور خورشید را هیچ شعوری نیست، درحالی که انوار خورشید حقیقت، تمامشان باشعوران و خردداران و زندگان و ناطقان‌اند، زیرا از انوار او، انوار قاهره ـ در طبقه طولی و طبقه متکافئة عرضی و انوار اسفهبدی عِلوی و سفلی (برین و زیرین) است، بلکه سراسر وجود عین حیات و علم و غیر این دو از کمالات است، و از انوارش نفس علمی است که بالذات ظاهر است، چون تصورش بدیهی و ظاهر کنندهٔ غیر است، یعنی حقایق اشیاء و ماهیات و هلیّات و لمّیات آنهاست، و از آن‌جهت که نور است رسول خدا صلی‌الله علیه وآله فرمود العلم نوریقذفه الله فی قلب من یشاء، و شیخ‌اشراق علم را چنین تعریف کرده که: شئی، نور برای نفس خود و نور برای غیرخود می‌باشد؛ و از آن‌جمله اینکه: نور خورشید افول دارد و در وجود دومی دارد، ولی نور خورشید حقیقت نه دارای افول است و نه دومی دارد، چون واحد به وحدت حقیقی است. «سبزواری»

راه دیگری است که بدان راه در کتاب الهی اشاره شده و آن راه را معلم مشائیان ـ ارسطاطالیس (ارسطو) ـ پیموده است و آن استدلال به وحدت عالَم است ـ بر وحدت خداوند متعال ـ تقریر و بیانش آنکه: بر امتناع وجود عالَم دیگری غیر این عالَم ـ با تمام اجزایش ـ اقامهٔ برهان شده است، خواه در آن عالم آسمان‌ها و زمین‌ها و اسطقسات (آخشیجان)، همانند آنچه که در این عالَم ـ به سبب نوع ـ است باشد و یا اینکه نباشد، و آن برهان اینکه گفته شود: اگر عالم دیگری فرض شود، شکل طبیعی آن باید کُره (گوی) باشد، و دو کُره، اگر یکی از آن‌دو به دیگری احاطه نداشته باشد، بین آن‌دو، خلأ لازم می‌آید و خلأ ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ ممتنع و محال است، پس اعتقادِ به وجود عالمی دیگر که مباین این عالم باشد نیز محال است؛ این بیان مجمل و فشرده‌ای است برای ممتنع بودن وجود دو عالم.

اما بیانی که اختصاص به یک‌یک از دو احتمال گفته شده ـ به‌گونهٔ تفصیل ـ دارد، بدان اشاره می‌کنیم: بنابر احتمال اوّل، یعنی اینکه در اجزاء، دو متماثل و همانند باشند و هریک از آن‌دو، در آسمان و زمین و غیر این دو مانند دیگری باشد؛ از ارسطاطالیس (ارسطو) نقل شده است که اگر اسطقس‌های (آخشیجان) عوالمِ فراوان و آسمان‌هایش در طبیعت مخالف هم نباشند و اشیاء در طبیعت متفق باشند، در اَحیاز و مکان‌ها و حرکات و جهاتی که به‌سوی آنها حرکت می‌کنند متّفق‌اند؛ پس اسطقسّات در عوالمِ فراوان (در طبیعت) متّفق‌اند و در بیش از یک مکان باهم اختلاف دارند، پس آنها بهَ سبب قسر و فشار ساکن‌اند، البته آنچه به سبب قسر (ساکن) است بعد از آنچه بالذات به سبب طبع (ساکن) است می‌باشد؛ پس دانسته شد که آنها نخست مجتمع و یگانه بودند و پس از آن پراکنده شدند، در این صورت پیوسته و همیشه متباین‌اند، درحالی که پیوسته و همیشه متباین نیستند [1]، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، و نیز آنچه به‌واسطهٔ قسر است به ضرورت زایل شده و بدانچه نخست بالذات بر آن بوده

۱. یعنی بنابر وضعِ تعدّد متفارق و پراکنده‌اند و پیوسته و همیشه متباین نمی‌باشند، یعنی ناگزیر باید ـ پس از آنکه طبعاً متصل بودند ـ متفارق نگردند، زیرا در این‌صورت در عالمی که از آن خارج شده و در عالمی که در آن داخل شده خلأ لازم آید، و همین‌طور خرق والتیام در افلاک آن‌دو لازم آید، و نیز حرکت سنگینی‌ها به محیط لازم می‌آید و همگی باطل است. «سبزواری»

بازمی‌گردد، پس این عوالم به‌زودی برای بار دوم باهم جمع خواهند شد، بنابراین آنها پیوسته مجتمع و غیر مجتمع خواهند بود؛ پایان سخن او.

اگر گفته شود: مثلاً اگرچه زمین‌ها ـ به عدد و شمار ـ فراوان‌اند ولی در زمین بودن مشترک‌اند، و مکان‌های آنها نیز در اینکه وسط همه هستند مشترک‌اند، بنابراین زمینِ مطلق، اقتضای وسط مطلق را دارد و زمین معیّن، اقتضای وسط معیّن را از جهان معیّن دارد.

در دفع این اشکال گفته می‌شود: اجسامِ فراوان به عدد و شمار که به‌واسطهٔ نوع و حقیقت متحداند ـ اگرچه شکی در مکان‌هایِ آنها که به‌واسطهٔ عدد و شمار فراوان‌اند نیست ـ ولی لازم است که کثرت مکان‌های آنها به‌گونه‌ای باشد که اگر تمام اجسام، متمکّن و در یک‌جای جایگیر شوند، آن مکان‌ها یک مکان گردند، با این که این امر به ضرورت محال است، زیرا اختلاف مکان‌ها ضروری (و ذاتی) است؛ اما اجتماع مذکور، در طبیعت آن اجسام ـ به‌واسطهٔ وحدت فرضی آنها ـ مانعی از آن نیست، برای اینکه اگر طبیعت آنها جدایی و پراکندگی را اقتضا داشت، هیچ‌یک از آنها پدید نمی‌آمد، و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

اما وجهی که اختصاص به احتمال دوم دارد چیزی است که ابن‌سینا در برخی از رسایلش بدان اشاره کرده و گفته: امکان دارد جسمی در حرکات و کیفیّات مخالف این اجسام باشد، اما حرکات به‌واسطهٔ قسمت عقلی ضروری است، یا مستقیم است و یا گردشی، و مستقیم هم یا از مرکز است به محیط، و یا از محیط است به‌مرکز، و یا اینکه به‌سبب مستقیم بودن از مرکز می‌گذرد، و آن از دو طرف گیرنده است و یا از دوطرف گیرنده نیست و بر محاذات آن‌دو است، ولی حرکت بالطبع مستقیم جایز نیست جز آنکه از نهایات به نهایاتی که بالطبع ضد یکدیگراند باشد، نه به‌واسطهٔ اضافه و نسبت؛ و بیان این امر در کتاب ارسطاطالیس (ارسطو) به‌ویژه در مقالهٔ پنجم کتاب که به‌نام سماع طبیعی نامیده شده، و نیز در تفاسیر مفسّران (آن) آمده است؛ پس از اینجا دانسته می‌شود که حرکات طبیعی در تمام اجسام، یا از مرکز است، و یا به مرکز است ـ به‌واسطهٔ دلیل عقلی ـ اما کیفیّات محسوس، امکان ندارد که فوق نوزده باشد، و این فیلسوف در مقالهٔ دوم از کتاب نفس آن را بیان داشته و مفسّرانی چون ثامسطیوس و

اسکندر افرودیسی آن را شرح کرده‌اند، و اگر بیم از به درازا کشیدن سخن در این‌باره نبود، آن را شرح و بسط می‌دادم، ولی کمی از آن را مورد شرح قرار می‌دهم.

گوییم: طبیعت تا بر نوع تمام‌تر، شرایط نوع ناقص‌تر اول را به کمال خودش نرساند، آن را در نوع دوم و مرتبهٔ دوم داخل نمی‌گرداند، مثال این آنکه: دارای نوع اخس (پست‌تر) ـ یعنی جسمیّت ـ تا طبیعت تمام ویژگی‌های کیفیّات جسمی موجودِ در اجسام را از آن‌روی که اجسام‌اند بدان (جسمیّت) نبخشد، از آن به نوعِ دوم اشرف (برتر) ـ نسبت بدان (اخس) ـ گذر نمی‌نماید؛ و تا تمام ویژگی‌های نباتی ـ مانند قوّهٔ غاذیه و نامیه و مولّده در نوع اخس ـ را حاصل نکند، به نوع دوم ـ مانند مرتبهٔ حیوانیّت ـ گذر نمی‌نماید، و مرتبهٔ حیوانیّت مشتمل بر حسّ و حرکت ـ با دیگر قوای نباتی و جسمی ـ می‌باشد.

پس تا برای نوع اخسّ پستِ اوّل، تمام حواسی که مُدرِک تمام محسوسات‌اند حصول پیدا نکند، لازم است که طبیعت نیز از نوعِ حیوانی به نوعِ نطقی گذر نکند، ولی طبیعت در موالید (سه‌گانه)، جوهر نطقی را حاصل کرده، پس به ضرورت، تمام قوای حسّی را به کمال خودشان رسانده و در پی آن، قوّهٔ نطقی را بخشیده است؛ بنابراین نوع ناطق را تمام قوایی که مُدرِکِ محسوسات‌اند می‌باشد، پس نوع ناطق تمام محسوساتی را که هر حیوانی ادراک می‌کند درک می‌نماید؛ در این‌صورت هیچ محسوسی ـ جز آنکه ناطق آن را ادراک می‌نماید ـ نیست، بدین‌ترتیب کیفیاتی جز شانزده کیفیّت محسوس بالذات و سه کیفیّت محسوس بالعرض ـ مانند حرکت و سکون و شکل ـ نمی‌باشد؛ پس هیچ جسمی نیست که مکیّف به کیفیّتی باشد ـ جز این سه که برشمرده شد ـ درنتیجه هیچ عالَمی که مخالف این عالَم ـ به سبب کیفیّات محسوس ـ باشد نیست؛ بنابراین اگر عوالم متعدّدی فرض شود، آنها بالطبع متفق‌اند و به‌عدد، فراوان؛ پایان سخن او.

و چون تعدّد عالم باطل گشت ـ خواه تعدّد بالطبع باشد و یا بالشخص ـ ثابت می‌شود که عالَم واحدِ شخصی می‌باشد.

در این حال گوییم: تشخص عالَم تشخص طبیعی است، یعنی دارای وحدت طبیعی می‌باشد، نه اینکه (وحدت آن) وحدت تألیفی می‌باشد، و این تشخص طبیعی به‌واسطهٔ

تحقق و ثبوت تلازم بین اجزای اوّلی آن است [1]، برای اینکه بین اجسام بزرگی که در آن است تلازم می‌باشد، و همین‌طور بین آن اجسام و اعراض آن، بلکه بین بیشتر محل‌ها و اعراض آنها، برای اینکه محال بودن خلأ و امتناع خالی بودن اجسامی که دارای حرکات مستقیم‌اند ـ از آنچه که حرکات آنها را محدود و مشخص می‌سازد ـ دلالت بر تلازم بین زمین و آسمان دارد، و امتناع قیام عرض به ذات خودش و خالی بودن جوهر از اعراض، موجب تلازم بین آن‌دو می‌شود.

و دانستی که لزوم و تلازم، موجب منتهی شدن به یک علّت می‌گردد، پس مؤثر در عالَم ما جز یکی نمی‌باشد، لذا هر جسم و جسمانی، در وجودش منتهی بدان مبدأ یگانه‌ای می‌گردد که انتظام و آراستگی احوال آسمان‌ها و زمین و آنچه که بین آن‌دو است دلالت بر وجودش دارد، و عقول و نفوسی که حکما آنها را ثابت کرده‌اند، برای این اجسام یا علّت‌های متوسطند و یا اینکه صورت‌هایی هستند که آنها را تدبیر و اداره و تصرف در آنها می‌نمایند، و اثبات مجرداتی که نه علل و نه تدبیرکنندگان این عالَم‌اند،

۱. قدس‌سره می‌خواهد تشخص عالم را به‌گونه‌ای که موافق هر مشربی باشد اثبات نماید ـ قد علم کل اناس مشربهم ـ وگرنه خودت می‌دانی که در اینجا راههایی استوارتر و برتر، و مشربهایی شیرین‌تر و لطیف‌تر ـ بر مذاق او قدس‌سره ـ هست که دلالتی بیشتر از ارتباط و التصاق دارد، برای اینکه اجزای عالم در مقام وجودشان یگانگی حقیقی و تشخص عینی دارند، با اینکه ما به الامتیاز در وجود، عین مابه الاشتراک است و حیثیت ذاتش وحدت و تشخص می‌باشد. و نیز تمام فصول انواع عالم نسبت به فصل اخیر نوعِ اخیرِ انسانی «لابه شرط» اجناس اخذ و اعتبار شده، و تمام صورت‌ها نسبت به صورت اخیرِ نسانیِ کاملِ عقلیِ فعلی، مواد «بشرط لا» اخذ و اعتبار شده، پس تمام در صراط انسان کامل مبهمات‌اند. و شیئیت شئی به‌صورت است، به‌ویژه صورت صورت‌ها که به این اعتبار مواد است. و مبهم را وجودی جز به‌واسطهٔ معیّن نیست، پس تمامی به این وجود واحدی که فصل اخیر و صورت اخیر است موجوداند و آن موجود است و به وجود پروردگار واحد قهار واحد است.

نرسد کار عالمی به نظام گر نه پای تو در میان باشد

و نیز تمام انواع جوهری که در زنجیرهٔ عرضی قَدری هستند به اعتبار درنوردیده شدنشان در انوار ارباب انواع‌شان. و درنوردیده شدن ارباب انواع آنان در نور ربّ النوع انسانی می‌باشد، زیرا نسبت ارباب انواع به ارباب انواع. نسبت اصنام است به اصنام. یعنی ثابت و غیر متغیّراند و واحد و غیر متکثّر، و به این نظر، تغییرات عالم کبیر در اَدوار و اَکوارش مانند تفاوت انسان است به‌حسب مزاج‌ها، در انسان واحدِ صغیر، ما عندکم ینفد و ما عندالله باق.

قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرارو بردوام
شد مبدّل آب این جو چندبار عکس ماه و عکس اختر برقرار

و غیراینها از مناهج بارقِ شارق و مسارع عذب سایغ. «سبزواری»

وجودشان نامعلوم و بلکه ناموجود است، چنانکه به‌زودی جهت آن روشن خواهد شد، پس هر جسم و جسمانی و نفس و عقل، منتهی به یک مبدئی می‌شود که او قیّوم پاینده و واجب بالذات است، چنانکه بیان الهی دلالت بر این امر دارد: لوکان فیهما آلهة الاالله لفسدتا، یعنی: اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خداوند یکتا بود تباه می‌شدند (۲۲ ـ انبیا) شاید مرجع ضمیر تثنیه، مجموع آسمانی‌ها حتی عقول و نفوس آنها، و مجموع زمینی‌ها حتی ملکوت و ارباب انواع آنها باشد، و بعید نیست که مراد از تباهی، یکسره نابود شدن باشد؛ و جهت دلالت آنکه: اگر خداوند تعدّد داشت، لازم می‌آمد که عالم جسمانی و آنچه که منوط بدان است تعدّد داشته باشد؛ لازم ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ باطل است، ملزوم هم مِثل آن باطل است، چنانکه از بیان او که فرمود: اذن لذهب کل اله بما خلق و لعلا بعضهم علی بعض، یعنی: وگرنه هر خدایی سوی مخلوق خویش می‌رفت و بعضیشان بر بعض دیگر برتری می‌جستند (۹۱ ـ مؤمنون) آشکار می‌شود.

۹
فصل
در اینکه حق تعالی از هر جهت بسیط حقیقی است و ذاتش تألیف یافته و گردآمدهٔ از اجزای وجودی عینی (خارجی) و یا ذهنی ـ مانند مادّه و صورت خارجی و یا ذهنی ـ نیست و از اجزای حدّی حملی و از اجزای مقداری هم (تألیف یافته) نمی‌باشد

و این بدان جهت است که هرچه مرکب است وقتی عقل بدان و به‌جزء آن نظر می‌افکند و بین آن دو در نسبت وجود مقایسه می‌نماید، نسبت وجود را به‌جزء آن، از نسبت آن به «کُل» پیش می‌یابد ـ پیش بودنی بالطبع ـ اگرچه به زمان و آنچه در روند زمان است با آن همراه می‌باشد، پس به‌حسب جوهر ذاتش نیازمند به جزء خود و متحقق به تحقّق آن می‌باشد ـ اگرچه اثری که صادر از آن باشد وجود ندارد، و هرچه که چنین باشد، واجب‌الوجود به ذات خود نیست، بلکه به غیرخودش است، بنابراین ممکن به ذات خودش می‌باشد و این محال است؛ و این بیان در آنچه غیر اجزاء

مقداری است جاری می‌باشد، برای‌اینکه این اجزاء درواقع پیشی ندارند، بلکه نسبت دادن جزئی بدانها از روی سهل‌انگاری و تشبیه است، پس در نفی این اجزاء از او تعالی، ناگزیر از بیان دیگری می‌باشد، و آنان سخن را در تجرّد واجب از آن اجزاء و از تجسّم به درازا کشانیده‌اند و درنتیجه در بیان، نیازمند به برهان تناهی ابعاد شدند [۱].

ولی ما را در بیان آن راهی آشکار و روشن است که موقوف بر مقدمه‌ای می‌باشد که بارها بدان اشاره کرده‌ایم و آن اینکه: هر متّصل به ذات خود و یا به‌غیر خود، قارّ است ـ مانند امور مکانی ـ و یا غیر قارّ است ـ مانند امور زمانی ـ این موجود از حیث وجود ضعیف است و وجودش با عدم در آمیخته است و حضورش با غیبت، درحالی که واجب تعالی از حیث وجود قوی، و غایتش (در وجود) در شدّت، بدون آمیزش نقص و نارسایی می‌باشد؛ و نیز ثابت و مقرّر شده که اجزای مقداری از جهت حقیقت، همه متحداند، اگر واجب تعالی را جزئی مقداری باشد ـ چنانکه مشبّهان گویند ـ آن یا ممکن است، در این‌صورت لازم می‌آید که در حقیقت، تمام آن مخالف جزء مقداری باشد، و یا واجب است، بنابراین واجب بالذات، بالفعل ـ و بلکه بالقوّه ـ غیر موجود است، و هردو بخش تالی (قضیّه) محال است، و همین‌طور مقدم (قضیّه) پس خداوند متعال از پندار مجسّمان و معطّلان بسی برتر و بالاتر است.

راه دیگر آنکه: اگر ذات واجب تعالی از اجزاء ترکیب یافته باشد خالی از این نیست که هریک ازاین اجزاء و یا برخی از آنها واجب‌الوجوداند، و یا اینکه اجزاء و یا چیزی از اشیاء واجب‌الوجود نیستند، بلکه همهٔ آنها ممکن الوجوداند؛ بنابراین هرسه بخش به‌تمامه محال است.

اما بطلان بخش اوّل اینکه: تمام اجزاء واجب‌الوجود باشند: بنابراین خلاف فرض لازم می‌آید، چون فرض شده این بوده که در آنجا یک‌چیز است که وحدتش حقیقی و دارای اجزاء می‌باشد، چون هرچه که وحدت ندارد، وجود ندارد ـ چنانکه بارها بیان

۱. زیرا ثابت شده که علیّت و معلولیّت در افراد یک نوع جایز نیست. اگر واجب تعالی دارای مقدار بود ـ مانند جسم تعلیمی و یا طبیعی ـ و علّت جسم تعلیمی و یا طبیعی بود، یکی از آن‌دو به سبب علیّت و معلولیّت از دیگری سزاوارتر نبود. برای اینکه حکم امثال در آنچه جایز است و آنچه جایز نیست یکی است. پس آنچه که معلول فرض شده بود، علّت دیگری است و آنچه علّت فرض شده بود، معلول دیگری خواهد بود و در آن‌صورت اجسام، غیر متناهی می‌باشد ـ درحالی که متناهی بودن ابعاد ثابت شده است ـ .... «سبزواری»

داشتیم ـ بنابراین هر حقیقت وحدانی و یگانه‌ای که فرض شود دارای اجزاء است، ناگزیر برخی از اجزای آن به برخ دیگر نیاز ذاتی و تعلّق طبیعی و ارتباط لزومی دارد، برای اینکه تألیف و گِرد آمدن حقیقت نوعی و یا شخصی از اموری که از حیث ذات باهم جدایی دارند و حقایق و هویات برخی از آنها از برخ دیگر بی‌نیاز است قابل تصور نیست؛ بنابراین اگر حقیقت واجبی از دو واجب ترکیب یافته باشد، تحقق و ثبوت تلازم بین آن‌دو لازم می‌آید، و پیش از این گذشت که بین دو واجب تلازم ـ به هر گونه‌ای از گونه‌های تلازم ـ محال است، پس فرض، بازگشت به تعدّد واجب‌ها پیدا می‌کند که هریک از آنها علیحدّه و جُدا موجود بسیطند.

اما بطلان بخش دوم: زیرا آن جزئی که واجب است، در قیام از جزء دیگر واز غیر آن نیز بی‌نیاز است، و جزء دیگر به‌واسطهٔ امکانش نیازمند به آن واجب است، درحالی که فرض شده واجبی است که از غیرخودش ـ از حیث وجود ـ تأخر داشته و از حیث ذات نیازمند به‌ممکن بوده و به توسط آن (در وجود) نیازمند به‌واجب دیگری می‌باشد، و نیازمندی به‌غیر، اگرچه به‌واجب دیگری باشد و همین‌طور تأخر از وی، منافی وجوب بالذات می‌باشد.

اما بطلان بخش سوّم: این بسیار روشن و واضح است، زیرا چگونه حصول مجموع واجبی از ممکنات صِرف، قابل تصوّر است؟ درحالی که تمام ممکنات ناگزیر ممکن‌اند، اگر موجودی ـ در دوبخش اخیر ـ فرض شود، دَور لازم می‌آید، برای اینکه اگر عقل، ممکن و واجب را با وجود قیاس کند، واجب را در وجود پیش‌تر می‌یابد و حکم می‌کند که واجب پدیدآمده و سپس ممکن پدید آمده است، و چون جزء و کُل را به او قیاس نماید، جزء را در وی، از کُل پیش‌تر می‌یابد و حکم می‌کند که جزء پدید آمده و سپس کُل پیدا شده، در این‌صورت پیش بودن هریک از کُل و جزء ـ در اینجا ـ بر نفس خودش لازم می‌آید.

راه دیگر آنکه: دانستی که حقیقت واجب تعالی انّیت محض است و وی را ماهیّتی نیست، و هرچه که دارای ماهیّت نیست ـ نه از حیث ذهن و نه از حیث خارج ـ هیچ جزئی ندارد.

این سخن را تفصیل داده و گوییم: از واجب تعالی اجزای عقلی مسلوب است، و

هرچه که از وی اجزای عقلی مسلوب باشد، اجزای خارجی هم از وی مسلوب است، چون هرچه که در عقل بسیط است در خارج هم بسیط است ـ بدون عکس ـ و از آن‌جهت از وی اجزای عقلی نفی می‌شود که اگر وی را جنس و فصلی باشد، باید جنسش نیازمند به فصل باشد، نه در مفهوم و معنایش، بلکه در اینکه (در عالم عقل) پدید می‌آید و بالفعل حصول پیدا می‌کند.

در این‌صورت گوییم: خالی از آن نیست که این جنس یا وجود محض است و یا ماهیّتی غیر از وجود؛ بنابر اوّل لازم می‌آید آنچه را که فصل فرض کرده‌ایم فصل نباشد، چون فصل چیزی است که بدان، جنس پدید می‌آید، و این در صورتی قابل تصوّر است که حقیقت جنس حقیقت وجود نباشد؛ و بنابر دوم لازم می‌آید که واجب دارای ماهیت باشد، و پیش از این گذشت که وی نفس وجود و حقیقت آن ـ بدون آمیزش ـ می‌باشد.

و نیز اگر واجب را جنسی باشد، آن جنس مندرج در تحت مقولهٔ جوهر است و یکی از انواع جوهری خواهد بود، پس مانند دیگر انواع جوهری، در جنس عالی اشتراک خواهد داشت، و برهان بر امکانش اقامه شده است؛ و پیش از این گذشت که امکانِ نوع، مستلزم امکان جنس است که خود مستلزم امکان هریک از افراد آن جنس ـ از آن حیث که مصداق آن هستند ـ می‌باشد، چون اگر وجود بر جنس ـ از آن‌روی که جنس است ـ مطلقا ممتنع باشد، باید بر هر فردی ممتنع باشد، در این‌صورت از این امر امکان واجب تعالی لازم می‌آید که او از امکان بسی برتر است.

روشن کردنی عرشی

اگر واجب تعالی را اجزائی حدّیِ عقلی بود، خالی از این نبود که تمام آنها و یا برخی از آنها حقیقت وجود باشد، و یا این‌گونه نباشد، و بنابر هر تقدیری حمل، ممتنع بود و این خلاف فرض است [1].

۱. برای اینکه حمل مقتضی وحدت وجود و کثرت مفهومی است. پس بنابر تقدیر اینکه اجزاء، حقیقت وجود باشند، در اینجا وحدت صِرف خواهد بود، چون مقام شیئیت و مقام وجودش یکی خواهد بود و «هوهو» صدق نخواهد کرد، و نیز آنکه محمول ناگزیر باید مفهوم باشد، درحالی که حقیقت وجود مفهوم نیست.... «سبزواری»

۱۰
فصل
در اینکه حقیقت مقدّس واجب‌الوجود را فصلی نیست با اینکه مقسم نوعی و یا مقسم صنفی و یا شخصی می‌باشد

برای اینکه چیزی از این امور منافی این امر که مقسم، بسیطِ غیر دارای جزء ـ مانند جنس بسیط و یا نوع بسیط ـ می‌باشد نیست، و این بدان جهت است که دانستی واجب را ماهیتی نیست، و هرچه که دارای فصل مقسّم و یا خاصّ مصنّف و یا مشخص است، آن ناگزیر ماهیّتی کلّی می‌باشد، و هرچه که ماهیّتی ندارد، نه جنس است و نه نوع، بنابراین واجب تعالی به نفس خود ـ بدون فصل ـ متحصّل است و به ذات خود ـ بدون مشخص ـ متشخص است.

راه دیگر آنکه: پیش از این در مباحث وجود اشاره کردیم که وجود را نه فصل مقسّم است و نه وی را مشخِّصی، برای اینکه این امور را در تقرّر و ثبات معنیِ جنس ـ از آن‌روی که جنس است ـ و یا معنی نوع ـ از آن‌روی که نوع است ـ مدخلیّتی نیست، بلکه آنها را در اینکه جنس، موجود محصَّلی است و یا اینکه نوع، موجودی است که با حسّ و یا به عقل بدان اشاره می‌شود مدخلیّت است؛ پس اگر وجود را فصل و یا محصِّل شخصی بود، باید چیزی از آن دو، مقرر معنی و تجوهر باشد، و همین‌طور واجب‌الوجود، برای اینکه وی بالاترین مراتب وجود و قوی‌ترین و استوارترین آن است و برتر از آن است که از حیث وجود مبهم باشد ـ مانند جنس با قیاس به تحصلات انواع آن ـ و مانند نوع ـ با قیاس به تشخصات شمار و هویات افراد آن ـ ؛ چه گمراه و گمراه‌کننده است بعضی از روش‌های متصوفان نادان که پنداشته‌اند: حق متعال کلّی طبیعی جنسی است [1] و موجودات افراد و انواع وی می‌باشند، و این مطلب را درک نکردند که اگر حقیقت بسیط واجب‌الوجود تقسیم به انواع و اَعداد گردد، خالی از آن نیست که تکثّر پیدا می‌کند، خواه به‌واسطهٔ انواع و یا اشخاص ـ به نفس ذاتش ـ باشد و یا به غیرذاتش، اگر به مقتضای ذاتش تکثّر پیدا کند، لازم می‌آید که در کون و وجود،

۱. یعنی طبیعت از حیث تحقق در افراد. اما نفس طبیعت ـ چنانکه موضوع قضیه طبیعی است ـ هیچ جاهل نادانی ـ تا چه رسد به عاقل خردمند ـ بدان معتقد نیست «سبزواری»

یک نوع و یک شخص پدید نیاید، زیرا این فرد بر طبیعت امری است که به نفس ذاتش اقتضای کثرت را دارد، بلکه عین آن است، لذا به ذات خود متکثّر می‌گردد، و این سخن در یکایک این کثرت جاری است، پس واحدی نیست، و چون واحدی نیست پس کثیری نیست، برای‌اینکه واحد، مبدأ کثیر است و چون مبدأ منتفی شد، دارای مبدأ هم منتفی است، بنابراین اگر آن را به نفس خودش کثرت بخشیم، درواقع نفسش را باطل کرده‌ایم؛ و اگر به‌غیر ذات خودش تکثّر یابد، در آن قوّهٔ قبول وجود هست، و آن غیر از حیثیّت وجود و وجوبِ بالذات است، پس ذاتش از دو جزء ترکیب یافته: یکی از آن‌دو در روند مادّه است و دیگری در روند صورت، و این امر ممتنع و محال می‌باشد.

۱۱
فصل
در اینکه واجب‌الوجود را در هیچ مفهومی مشارکت نیست

برای اینکه مشارکت بین دو چیز ـ در هر معنایی که باشد ـ به‌نوعی از وحدت باز می‌گردد، و دانستی که وحدت نیز بر انواع گوناگون می‌باشد، نوعی از آن حقیقی است [۱] و نوعی دیگر آن غیر حقیقی، وحدت حقیقی گاهی عین ذات یگانه می‌باشد، و آن وحدت حقیقی واجبی است، و گاه دیگر زائد بر ذات می‌باشد، مانند وحدت ماهیات ممکنی، و وحدت غیر حقیقی وحدتی است که معروض آن درواقع امور فراوانی هستند و آنها به‌حسب شراکت در امری از امور می‌باشند، و تفصیل بیان آن در مباحث وحدت و کثرت در سفر اول گفته آمد.

چون این ثابت شد گوییم: واجب‌الوجود به غیر از وحدت حقیقی به هیچ‌یک از انواع وحدت توصیف نمی‌گردد، پس حقیقتاً در هیچ‌یک از معانی و مفهومات شریکی

۱. واحد به وحدت حقیقی واحدی است که درخواست واسطهٔ در عروض را در باب اتصاف به وحدت ندارد، و به تعبیری دیگر: واحدی است که وصف وحدت برای او از قبیل وصف به حال شئی است نه از قبیل وصف به حال متعلق شئی، ولی واحد به وحدت غیر حقیقی برعکس این است، بنابراین «زید» و «عمرو» در انسانیّت واحدند و اسب و گاو در حیوانیت واحدند، پس انسانیت و حیوانیت، هریک از آن دو واحد حقیقی‌اند، چون انها را واسطه‌ای در عروض نیست و وحدت وصف نفس خودش است، اما «زید» و «عمرو» ـ در اول ـ و اسب و گاو ـ در دوم ـ واحد غیر حقیقی‌اند، برای اینکه وحدت برای آن‌دو، به اعتبار متعلق آن‌دو است، یعنی جهت وحدت، و آن واحد حقیقی است... «سبزواری»

ندارد، بنابراین همجنسی هم ندارد، چون جنسی ندارد، لذا مماثل و همانندی ندارد، زیرا نوعی ندارد، در این‌صورت مشابهی هم ندارد، بدان جهت که دارای کیف نیست ـ چنانکه به‌زودی از نفی صفات زائد از وی روشن خواهد شد ـ پس مساوی ندارد، چون توصیف به «کم» نمی‌شود، و مطابقی هم ندارد، چون توصیف به «وضع» نمی‌شود، و محاذی و برابری هم ندارد، زیرا توصیف به «این» نمی‌گردد، و مناسبی هم ندارد، اگرچه به صفات اضافی توصیف شود؛ این بدان جهت است که تمام صفات اضافی به یک اضافه بازمی‌گردد و آن قیومیّت است، برای اینکه هیچ مؤثّر و پدید آورنده‌ای جز او نیست ـ چنانکه در بحث توحید افعال این امر روشن می‌شود و خواهی دانست ـ پس او را هیچ مشارکی در صفت قیومیّت نیست، و چون او را هیچ محلّی نیست، پس نسبت حلول ـ چنانکه مسیحیان قائل‌اند ـ نخواهد داشت، و از آن‌روی که به ذات خود واجب است و جز او ممکن، پس نسبت اتحاد ـ چنانکه نادانان از صوفیان قائل‌اند ـ ندارد، و چون او را مناسبی نیست، بنابراین مناسباتی که برخی از صوفیان (نادان) درباره‌اش اثبات می‌کنند، تمام آنها پندارهای گمراه کننده است؛ چه دور از حقیقت است سخن آن کس از اینان که پنداشته نسبت خداوند متعال به تمام عالَم، مانند نسبت نفس است به بدن [1] !! نسبت نفس به بدن نسبت سازنده است به دکّان و آلاتش، نه نسبت علّت به

۱. مقصود آنان از بیان این مثالها، جهت نزدیک‌کنندهٔ به ذهن است نه جهت دورکنندهٔ آن، بنابراین در مثال نفس و بدن ـ با اینکه خداوند از مثال برتر است نه از مَثَل ـ مقصود آن است همان‌طور که بدن به حیات نفس زنده است و نفس، اصل قوام و مغز و روح آن است، با این‌همه نه داخل در بدن است و نه بیرون از آن، همین‌طور جهان هم زندهٔ به حیات الهی و قائم به قیومیّت اوست، و معیّت قیومیّت او روح‌الارواح و نگهدارندهٔ رشتهٔ اشباح می‌باشد، و او تعالی نه در اشیاء فرو رفته و نه از آنها بیرون است، بلکه چنان است که گفته‌اند:

و فی کــل شــئـی لـه آیـة   تـدلّ عـلـــی انــه واحـــد

امثال علیا مجالی نور او و ظهور توحید اوست و توحید او ظهور اوست، پس بدین نظر: عنت‌الوجوه للحی القیوم، و وجه هر چیزی ـ از آن‌روی که وجه آن‌چیز است ـ در صاحب وجه فانی است، پس ذاتش دلالت بر ذاتش دارد و از همنشینی با مخلوقاتش منزّه است، اما جهت نیاز نفس به بدن و انفعالش از آن و حدوثش به حدوث بدن و غیراینها، از جهات دورکننده و مُبعّد است که مراد و مقصود نیست، لذا توبه کرده و پس از بیان مثال استدراک و زاری و ندبه کرده و گفته‌اند.

ای بـرون از وهـم و قـال و قیـل من   خـاک بـر فـرق مـن و تـمـثـیـل مـن

آیا خداوند در کتاب مجید خودش برای تقریب به ذهن تمثیلاتی نیاورده و نفرمود. مثل نوره کمشکوة.... الایة و غیراین تمثیلات؟ و سبب «لمّی» در ایراد آنها اینکه عقل را امکان فهم معانی مجرد از صور نیست ـ چون تعلق به متخیله دارد ـ .... «سبزواری»

معلولش، و هر چه کس که جز با آلت کار انجام نمی‌دهد، امکان ندارد که پدیدآورندهٔ آلت باشد، پس اگر نفس، آفرینندهٔ بدنش باشد، نفس نیست، بنابراین نسبت مُبدِع به مبدَعش (پدیدآورنده به پدیدآمده)، نسبت نفسی نمی‌باشد، چون برتر از نیازمندی به چیزی است.

و نیز نفس ناطقه ـ از آن حیث که نفس است ـ مجرّدِ بالقوّه است و مانند دیگر قوا، مادّی بالفعل، و آن از حیث حدوث، جسمانی است و از حیث بقا روحانی؛ و نیز از جهت تأثیر جسمانی است و از جهت تأثّر (اثرپذیری) روحانی، و این بدان‌جهت است که ایجاد، تقوّم و برپایی به‌وجود دارد، و بی‌نیاز از مادّه ـ در ایجاد ـ ناگزیر در وجود نیز از مادّه بی‌نیاز است، و اگر نفس از جهت تأثیر جسمانی نبود، مسلّماً عقل محض بود و این خلف است، و پروردگار جهان ـ جلّ اسمه ـ به‌کلّی از نیاز و حدوث مقدّس و مبرّاست.

و نیز: از نفس و از بدن، نوع طبیعی حاصل می‌شود و بین آن‌دو ترکیب اتحادی است، و هر چیز که از آن و از غیر آن ترکیب پیدا کند، بین آن‌دو، تعلق و ارتباطی است که موجب تأثّر (اثرپذیری) هریک از آن‌دو از دیگری و انفعالش از آن می‌شود، و منفعل از چیزی ناگزیر از قصور و نارسایی می‌باشد که نیازمند به ضمیمه‌ای است تا وی را تکمیل کرده و تحصّل بخشد، درحالی که واجب‌تعالی از جهت وجود تامّ است و برتر از آن است که چیزی وی را تمامی بخشد؛ پس ثابت شد که وی تعالی را هیچ مناسبی نیست، با اینکه نسبت، دورترین اوصاف است از ذات او، پس ذات او از اشیاء ـ از حیث ذات و صفت و نسبت ـ مبرّا و دور است، با اینکه هم سنگ ذره‌ای از ذرّات از او خالی نیست و هیچ‌چیزی در آسمان‌ها و زمین از وی پنهان نیست.

۱۲
فصل
در اینکه واجب‌الوجود تمام اشیاء و همهٔ موجودات است و تمامی امور به او بازگشت دارد

این از مشکل‌ترین مسائل الهی است که ادراکش جز بر آن‌کس که خداوند از جانب

خودش وی را علم و حکمتی بخشیده دشوار می‌باشد، ولی برهان بر این امر اقامه شده که هر بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است، مگر آنچه که تعلّق به نقایص و نارسایی‌ها و اَعدام دارد؛ و واجب‌تعالی بسیط حقیقی است و از تمام وجوه واحد و یکتا است، پس او تمام وجود است، همان‌گونه که تمامش وجود است (فهو کُلّ الوجود کما انّ کُلَّه‌الوجود)[1].

۱. اشاره است به آنکه گفتیم: بسیط حقیقی تمام وجودات است، این از باب تعلیق حکم بر وصف است که مُشعِر به علیّت می‌باشد، پس او به‌واسطهٔ بساطتش تمام وجود است و اینکه تمام او که نه بعض و نه جزء ندارد، همان وجود است که هیچ با ماهیت و عدم، خلط و آمیزش ندارد، پس «کاف» (در کما ان کله‌الوجود) برای تعلیل است، چنانکه خداوند فرموده· اذکروا الله کما هداکم (یعنی به دلیل آنکه شما را هدایت کرد، پس او تمام وجود است، به دلیل آنکه تمامش وجود است)

سپس (گوییم:) مفاد بیان او که: بسیط حقیقی تمام اشیاء است، کثرت در وحدت است، یعنی اینکه مرتبه‌ای از وجود ـ با وحدت و بساطتش ـ جامع تمام وجودات است، و چنان بر یک فرد از آن ـ از حیث کمال ـ مترتب است که بر همگان مترتّب می‌باشد، و مفاد آن وحدت در کثرت نیست ـ چنانکه بسیاری از مردمان پنداشته‌اند ـ یعنی وقتی این سخن را (که بسیط حقیقی تمام وجودات است) شنیدند شروع کردند به طعنه‌زدن و اشکال کردن در آن که در این صورت لازم می‌آید سنگ و کلوخ و غیر این‌دو، همگی واجب‌الوجود باشند و در ایهام انعکاس افتادند، یعنی پس تمام اشیاء هم بسیط حقیقی‌اند و ندانستند که این، در علم حضوری عنایی که عین ذات احدی است می‌باشد، اما وحدت در کثرت عبارت از فیض مقدس فراگیر و رحمت اوست که تمام اشیاء را فرا گرفته و در هریک به‌حسب آن شئی می‌باشد.

و ندانستند که مسألهٔ وحدت در کثرت در کتاب‌های عرفا فراوان آمده ولی کثرت در وحدت که مفاد: بسیط حقیقی تمام وجودات می‌باشد، از خصایص او (مصنف) قدس‌سره بوده و هیچ‌کس جز ارسطاطالیس ـ با سختی کوتاه ـ بر او پیشی نگرفته است، در جایی از اسفار گوید. کسی را که از این مسأله آگاهی داشته باشد بر روی زمین ندیدم. و اگر چنین نبوده، از اصطلاحات عرفا شده، یعنی مقام شهود مفصل در مجمل و مقام شهود مجمل در مفصل، جز آنکه پنداشته می‌شود این فیض مقدس و وجود منبسط است، البته اگر اضافه از ماهیات، ساقط ملاحظه شود و ما به الامتیاز در این وجود عین ما به‌الاشتراک باشد، پس آن از مقام شهود مفصل در مجمل است، و اگر در مظاهر و مجالی، ظاهر ملاحظه شود. عکس آن است؛ و من چنین پنداری دربارهٔ آنان ندارم. نهایت آنکه این سخن آنان متشابه است و آنان را غیر این سخن‌های محکمی هم هست، و شاید سخن شیخ عطار قدس‌سره در کتاب منطق‌الطیر اشاره به این امر داشته باشد که:

هم زجمله پیش و هم پیش از همه   جمله از خود دیده و خویش از همه

سید محقق داماد قدس‌سره در کتاب تقدیسات گوید: او تمام وجود است و تمامش وجود است، و تمام بهاء و زیبایی و نیکویی و کمال است، و تمامش بهاء و درخشندگی و زیبایی و کمال است، و هرچه جز او است همگی درخشش‌ها و پرتو نور او و ترشحات وجود وی و سایه‌های ذات اویند، و چون هر هویّتی از نورِ هویت اوست، پس او حق مطلق است و مطلقا جز او نیست، پایان سخن او.

شاید معتقد شد که مراد سید از اینکه گفته: او تمام وجود است، یعنی وی منشأ انتزاع موجودیت در هر موجودی است، خواه موجودیت نفس خودش باشد و یا موجودیت غیرخودش ـ چنانکه ذوق التألّه این ←

اما بیان کبرای (قضیه) آنکه: اگر هویّت بسیط الهی تمام اشیاء نباشد، باید قوام ذاتش از بودن چیزی و نبودن چیز دیگر حصول پیدا کرده باشد و درنتیجه ذاتش ـ اگرچه به‌حسب اعتبار عقل و تحلیلش به‌دو حیثیّت مختلف باشد ـ ترکیب پیدا می‌کند، درحالی که فرض و ثابت شده که او بسیط حقیقی است و این خلف (خلاف فرض) است، پس فرض شده این است که وی بسیط است؛ اگر چیزی غیر از چیز دیگر باشد، مانند «الف» است که غیر «ب» می‌باشد، پس حیثیّت «الف» بودنش به عینه حیثیّت «ب» نبودنش نیست، وگرنه باید مفهوم «الف» و مفهوم «ب» نبودن یک‌چیز باشد؛ پس لازم باطل است ـ به‌جهت محال بودن این امر که وجود و عدم یک‌چیزاند ـ ملزوم هم مانند آن باطل است، پس ثابت شد که بسیط حقیقی تمام اشیا می‌باشد.

تفصیل آن اینکه: وقتی گفتیم: از انسان مثلاً فرسیّت (اسب بودن) مسلوب است، و یا اینکه او «لافرس» است، بنابراین حیثیّت اینکه او فرس (اسب) نیست خالی از این نمی‌باشد که عین حیثیّت انسان بودنش است و یا غیرآن می‌باشد، اگر بخش اوّل باشد، به‌طوری که انسان ـ از آن‌روی که انسان است ـ «لافرس» باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که ما وقتی ماهیّت انسان را تعقّل کردیم، معنی «لافرس» را هم تعقّل کنیم، درحالی که چنین نیست، برای اینکه هرکس که انسان را تعقّل می‌کند «فرس» نبودن انسان را تعقّل نمی‌کند، تا چه رسد که تعقّل انسان و تعقّل «فرس» نبودن یک‌چیز باشد! زیرا این سلب، نه سلب مطلق است و نه سلب خالص و بحت، بلکه سلب گونه‌ای از وجود است و وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ نه عدم است و نه قوّه و نه امکان برای چیزی، جز آنکه در وی ترکیب است.

پس هر موضوعی که مصداق ایجاب سلبِ محمول مواطات و یا اشتقاق است مرکّب می‌باشد، برای اینکه وقتی در ذهنت صورت آن و صورت آن محمول سلبی را که خواه مواطات باشد و یا اشتقاق حاضر آوردی و بین آن‌دو مقایسه کردی، به اینکه

← را اقتضا دارد ـ به‌طوری که این را بر او به‌گونهٔ تسمیه اطلاق کردند، در این‌صورت این کجا و مقصود کجا؟ آری! تحقیق این مسأله و تفصیل آن و جلوگیری از خلل‌های آن ـ به تمام‌ترین وجهی ـ حق مصنف قدس‌سره، مانند بسیاری از نظایر آن می‌باشد. «سبزواری»

یکی از آن دو از دیگری سلب گردد و یا سلبش بر آن لازم آید، آنچه را بدان بر موضوع صدق می‌کند که این‌گونه است، غیر از چیزی خواهی یافت که بدان بر وی صدق می‌کند که این‌گونه نیست، خواه مغایرت به‌حسب خارج باشد، در این‌صورت ترکیب خارجی از مادّه و صورت لازم می‌آید، و یا به‌حسب عقل باشد که ترکیب عقلی از جنس و فصل و یا ماهیّت و وجود لازم می‌آید.

پس وقتی مثلاً گفتی «زید» نویسنده نیست، صورت «زید» در عقل تو به‌عینه صورت نویسنده نیست نمی‌باشد، وگرنه باید «زید» از آن‌روی که «زید» است عدم خالص و بحت باشد، بلکه ناگزیر باید موضوع چنین قضیه‌ای مرکّب از صورت «زید» و امر دیگری باشد که بدان، نویسندگی از قوّه و یا استعداد از وی مسلوب است، زیرا فعل مطلق به‌عینه عدم چیز دیگری نمی‌باشد، جز آنکه در آن، ترکیبی از فعل به‌جهتی، و قوّه به‌جهت دیگری باشد، و منشأ این ترکیب درواقع نقص وجود است، برای اینکه هر ناقصی حیثیّت نقصانش غیر از حیثیّت وجود و فعلیّتش می‌باشد.

پس هر بسیط حقیقی لازم است که تمام اشیاء باشد، بنابراین واجب‌الوجود از آن‌روی که بسیط حقیقی است، تمام اشیاء ـ به‌گونهٔ برتر و لطیف‌تر ـ می‌باشد، و هیچ‌چیزی جز نقص‌ها و نارسائیها و امکان‌ها و عدم‌ها و ملکات از وی سلب نمی‌شود، و چون او تمام اشیاست و تمام اشیاء بودن ـ به این شئی ـ سزاوارتر از نفس خودش (آن شئی) می‌باشد، پس او از حقیقت هرچیزی ـ به اینکه آن چیز به‌عینه آن حقیقت باشد ـ از نفس آن حقیقت که بر نفس خودش صدق می‌کند سزاوارتر است [1]، این را محکم به‌چسب و از شاکران باش.

اگرگویی: آیا واجب تعالی را صفاتی سلبی ـ مانند جسم نبودن و جوهر و عرض و «کم» و «کیف» نبودن ـ نمی‌باشد؟

گوییم: تمام اینها به سلب اَعدام و نقایص بازمی‌گردد، و سلبِ سلب، وجود است و سلب نقصان، کمال وجود؛ و باید دانسته شود که چیزی از این ماهیات ممکنی وجود مطلق نیست، بلکه هریک از آنها را وجود مقیّد است، و مراد از مطلق، چیزی است که

۱. این جمله مضطرب است و دو نسخهٔ سنگی و سربی هم باهم اختلاف دارند، متن اصلی چنین است: فهو احق من کل حقیقة کل شئی بان یکون هو هی بعینها، من نفس تلک الحقیقة بان یصدق علی نفسها. «م»

با آن قیدِ عدمی نباشد، و مراد از مقیّد چیزی است که مقابل آن می‌باشد.

توضیح آن اینکه: وقتی نوع محصّلی ـ مثلاً مانند ماهیت انسان ـ را محدود کردی که حیوان ناطق است، برتو لازم می‌آید که معانی آن را حاضر آورده و ضبط کنی و قصدت از قولِ شارح تو مر ماهیّت او را این باشد که بر وی چیزی افزوده نشده و از معانی ذات و اجزای ماهیّتش چیزی باقی نمانده مگر آنکه در این سخن مختصر و فشرده و یا غیرمختصر و فشرده بیان شده است، وگرنه این حدّ، برای وی حدِّ تامّی نخواهد بود؛ پس در ماهیّت انسان وحدّ وی شرط می‌شود که چیز دیگری غیر آنچه از حیوان ناطق که بیان شد نباشد؛ پس اگر در وجود، نوعِ محصّل جامعی به‌حسب ماهیّت ـ با این معانی بیان شدهٔ در ماهیّت انسان ـ معانیِ دیگری مانند اسب بودن و فلک بودن و غیراینها فرض شود، آن نوع انسان نیست، بلکه چیز دیگری است که از حیث وجود از وی تمام‌تر است.

و مراد ما از نوعِ محصّل، چیزی است که وجودش حصول پیدا کرده، نه آنچه که فقط حدّ و معنایَ آن تحصّل یافته است، برای اینکه انواع اضافی، مثلاً مانند حیوان و یا جسم نامی، اگرچه برای هریک از آنها به‌حسب مفهوم حدّ تامّی است، ولی آن‌گونه نیست که چون به این معنی، معنیِ کمالی دیگری اضافه شود، بر مجموع، نام آن نوع اضافی و معنایش حمل نمی‌گردد، از این‌روی وقتی حسّاس به‌جسم نامی اضافه شود، بر مجموعی که عبارت از حیوان است، جسم نامی حمل می‌شود، و همین‌طور بر انسان، حیوان حمل می‌شود، و این برخلاف نبات است، چون نوعیّتِ وجودی آن تمامیّت و تحصّل یافته است، همچنان که ماهیّت حدّی آن تمامیّت یافته است، بنابراین نوع حیوانی پدید آمده که بر آن نبات حمل نمی‌گردد ـ اگرچه جسم نامی بر آن حمل می‌شود ـ و همین‌طور برنبات حمل نمی‌شود که آن سنگ و یا معدن است، اگرچه بر آن حمل می‌شود که جسمی است دارای قوّهٔ حفظِ ترکیب؛ و سخن ما در وجود ناقص است ـ وقتی تمامی یابد ـ نه در معانی مطلق ـ وقتی که برآنها معنی دیگری ضمیمه شود ـ پس اوّلی بر چیز دیگری که فرض شده وی از حیث وجود از آن تمام‌تر است، قابل حمل نیست، برعکس دومی ـ مانند جنس محمول بر نوعش ـ .

چون این ثابت شد گوییم: عرفا ـ برعکس آنچه بین صاحبان علم نظری مشهور

شده ـ اصطلاحی مخصوص دربارهٔ اطلاق وجود مطلق و وجود مقیّد دارند [۱]، برای‌اینکه وجود مطلق در نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور و محدود در امر معیّنِ محدودِ به‌حدّی خاص نمی‌باشد، و وجود مقید برعکس آن است، مانند انسان و فلک و نفس و عقل، و این وجود مطلق، تمام اشیاء است به‌گونه‌ای بسیط تر، زیرا او فاعل هر وجود مقیّد و کمال آن است، و مبدأ هر فضیلت، بدان فضیلت از دارای مبدأ فضیلت سزاوارتر است، بنابراین مبدأ تمام اشیاء و فیّاض آنها لازم است که تمام اشیاء ـ به‌گونهٔ برتر و اعلاتر ـ باشد.

پس همان‌طور که در سیاهی شدید، تمام حدود سیاهی‌های ضعیف که مراتبشان پائین‌تر از مرتبهٔ آن شدید است به‌گونه‌ای بسیط تر یافت می‌شود، همین‌طور در مقدار بزرگ تمام مقدارهایی که از حیث حقیقت مقداریّتشان پائین‌تر از آن است ـ نه از حیث تعیّنات عدمیشان از نهایات و اطراف ـ یافت می‌گردد؛ پس یک خطی که مثلاً ده ارش است، به‌گونهٔ جمعیت اتصالی، یک و دو.... و نُه ارش از ارشهای خط را فراگیر است، و اگر بر اطراف عدمی آن که هنگام جدایی از آن وجود جمعی و آن اطراف عدمی داراست اشتمال نداشته باشد، داخل در حقیقت خطی که عبارت از طول مطلق است نخواهد بود، حتی اگر فرض وجود خط نامتناهی شود، سزاوارتر و لایق‌تر از این است که خطی از این خطوط محدود باشد، و این فقط داخل در ماهیّت این محدودات ناقص است، نه از جهت حقیقت خطّیش، بلکه از جهت آنچه از نقایص و نارسائیها که بدان ملحق می‌گردد؛ حال در سیاهی شدید و اشتمالش بر سیاهیهایی که پائین‌تر از آنند همین‌گونه است، و نیز در گرمی شدید و اشتمالش بر گرمیهای ضعیف هم این‌گونه است.

حالِ اصلِ وجود و قیاسِ احاطهٔ وجودِ جمعیِ واجبی که تمام‌تر از آن نیست، به وجودات مقیّدِ محدودِ به حدودی که در آنها اَعدام و نقایص، خارج از حقیقت وجود مطلق‌اند و داخل در وجود مقید، این‌گونه است، و در کتاب الهی بدین امر اشاره شده که: ان‌السموات و الارض کانتارتقا ففتقناهما، یعنی: آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و از

۱. بیان عرفا که: او وجود مطلق است، مانند سخن حکما است که: وجود بسیط تمام وجودات است. «سبزواری»

هم بازشان کردیم (۳۰ ـ انبیا) «رتق ـ بسته بودن» اشاره است به وحدت حقیقت وجودِ یگانهٔ بسیط؛ و «فتق ـ باز کردن» تفصیل آن است از حیث آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته؛ و بیان الهی که: و جعلنا من الماء کل شئی حی، یعنی: هرچیز زنده‌ای را از آب آفریدیم (۳۰ ـ انبیا) آیا آبِ حقیقی جز رحمت فراگیر او که همه چیز را فرا گرفته و فیض جُود و دهش او که بر هر موجودی گذر کرده است می‌باشد؟

و همان‌طور که وجود یک حقیقتی است که ساری و جاری در تمام موجودات ـ بر تفاوت و تشکیک به کمال و نقص ـ می‌باشد، صفات حقیقی او که علم و قدرت و اراده و حیات است نیز این‌گونه است، یعنی در همه چیز مانند سریان وجود سریان و جریان دارد، البته آن‌گونه که راسخان و استواران در علم آن را می‌دانند، پس تمامی موجودات ـ حتی جمادات ـ دانا و گویای به تسبیح‌اند و مشاهدهٔ وجود پروردگارشان را می‌کنند و به خالق و پدیدآورندهٔ خویش عارف و دانایند ـ چنانکه تحقیق این امر در اوایل سفر اول گذشت ـ و بیان الهی اشاره به این امر دارد که: وان من شئی الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است ولی شما تسبیح گفتنشان را فهم نمی‌کنید (۴۴ ـ اسراء) چون این فهم کردن که عبارت از علم به علم است، امکان حصولش جز برای کسانی که از پرده‌های حجاب‌های جسمانی و وضع و مکان بیرون نیامده‌اند امکان‌پذیر نیست.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف دوم

صفاتِ واجب

موقف دوم
در بحث و گفتگو از صفات او تعالی به‌گونهٔ عموم و اطلاق
و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اول
در اشاره به اقسام صفات

صفت یا ایجابی ثبوتی است و یا سلبی تقدیسی، کتاب الهی از آن دو چنین تعبیر فرموده که: تبارک اسم ربّک ذی‌الجلال والاکرام، یعنی: بزرگ است نام پروردگارت که دارای جلال و ارجمندی است (۷۸ ـ رحمان) پس صفت جلال چیزی است که ذاتش را از مشابهت با غیر برتر می‌دارد و صفتِ اِکرام (ارجمندی) چیزی است که ذات او بدان کرامت و ارجمندی و جمال می‌دارد، اوّلی سلب از نقایص و اَعدام است و تمام اینها به یک سلب بازگشت دارد و آن سلب امکان از او تعالی می‌باشد؛ و دومی تقسیم به حقیقی، مانند علم و حیات، و اضافی، مانند خالقیّت و رازقیّت و تقدّم و علیّت می‌گردد، و تمام حقیقی‌ها بازگشت به وجوب وجود ـ یعنی وجود متأکد قوی و شدید ـ دارد، و تمامی اضافی‌ها بازگشت به یک اضافه دارد و آن‌هم اضافهٔ قیومیّت است؛ این چنین در این مقام ثابت قدم باش، وگرنه منتهی به رخنه در وحدت و راه یافتن کثرت به ذات احدیّت او می‌گردد و خداوند از این امر بسی برتر و منزّه است.

بیان تفصیلی

اگرچه واجب‌الوجود توصیف به علم و قدرت و اراده و غیر اینها ـ چنانکه به‌زودی

بیان خواهد شد ـ می‌گردد ـ ولی وجود این صفات در او، جز وجود ذاتش به ذاتش نمی‌باشد، پس اگرچه مفهومات آنها با هم تغایر دارد، ولی دربارهٔ او تعالی، به یک وجود موجوداند، چنانکه ابن‌سینا در تعلیقات (کتاب شفا) گفته: اوّل تعالی به‌جهت تکثّر صفاتش متکثّر نمی‌گردد، برای اینکه هریک از صفاتش را که اثبات کردی، با قیاس به او صفت دیگری است، پس قدرتش حیاتش می‌باشد و حیاتش قدرتش و هردو یکی می‌باشند، بنابراین او حیّ است از آن حیث که قادر است و قادر است از آن حیث که حیّ است و همین‌طور در دیگر صفات او.

ابوطالب مکّی گوید: مشیّت حق تعالی قدرتش است و آنچه با یک صفت ادراک می‌شود او با تمام صفات ادراک می‌نماید، چون آنجا اختلافی نیست؛ و به‌زودی توضیح بیشتری در این‌باره خواهد آمد، به‌گونه‌ای که لغزشگاه‌های بعضی از گامها برایت روشن خواهد شد.

و همان‌طور که تمام صفات حقیقی او یک صفت‌اند و زائد بر ذات او تعالی نیستند، اگرچه مفهومات آنها متغایراند وگرنه باید الفاظشان مترادف باشد، صفات اضافی او هم همین‌طورند ـ اگرچه زائد بر ذات او هستند و به‌حسب مفهوم متغایرند ـ ولی تمامی یک اضافهٔ متأخر از ذاتند و زائد بر ذات بودنشان خللی به وحدانیّت او وارد نمی‌آورد، برای اینکه علوّ و مجد و بزرگی او به نفس این صفات اضافی متأخر از او و از آنچه بدانها به وی اضافه می‌گردد نیست، بلکه علوّ و مجد و تجمّل و آراستگی و بها و زیبایی او به مبادی این صفات است که آنها عین ذات احدی و یکتای او می‌باشند، یعنی ذات او تعالی در ذات خود، به‌گونه‌ای است که این صفات از وی منشأ می‌گیرد و این صفات اضافی از او منبعث می‌گردند.

و همان‌گونه که ذات او به ذات خودش ـ با کمال فردانیّت و اَحدیّتش ـ شایستهٔ این اسماء، از علم و قدرت و حیات، بدون اینکه از حیث حقیقت و یا اعتبار و حیثیّت تکثّر و تعدّد پذیرد هست، چون حیثیّت ذات به‌عینه حیثیّت این صفات می‌باشد، چنانکه ابونصر فارابی گوید: تمامش وجود است، تمامش وجوب است، تمامش علم است، تمامش قدرت است، تمامش حیات است؛ نه اینکه چیزی از او علم است و چیز دیگری از وی قدرت، تا در ذاتش ترکیب لازم آید، و نه اینکه در او چیزی علم است و چیز دیگری در وی قدرت، تا آنکه در صفات حقیقیش تکثّر لازم آید.

صفات اضافی او هم همین‌طور است، یعنی معنی آنها تکثّر نمی‌یابد و مقتضاشان ـ اگرچه زائد بر ذات وی‌اند ـ باهم اختلاف ندارند، بنابراین مبدئیّت او به‌عینه رازقیّت او ــ و برعکس ــ می‌باشد، و آن دو به‌عینه جود و دهش و کرم او ــ و برعکس ــ می‌باشند، و همین‌طور در عفو و مغفرت و رضا و غیر اینها، چون اگر جهات آنها اختلاف داشته و حیثیّاتشان تکثّر داشته باشد، تکثّر آنها منتهی به تکثّر مبادی آنها خواهد شد، و پیش از این دانستی که آنها (مبادیشان) عین ذات او می‌باشند.

شیخ متألّه ـ شهاب الدین مقتول ـ در برخی از کتاب‌هایش گفته: لازم است این نکته را دانسته و ثابت بداریم که: جایز نیست که واجب را اضافات مختلف که موجب اختلاف حیثیّات در وی می‌گردد الحاق شود؛ بلکه او را یک اضافه که عبارت از مبدئیّت است می‌باشد که ملاک تمام اضافات، مانند رازقیّت و مصوِّریّت و امثال این دو می‌باشد؛ و همین‌طور در او سلب‌های مختلف نیست، بلکه او را یک سلب است که تمام سلب‌ها پیرو اویند و آن سلب امکان می‌باشد، زیرا تحت آن سلبِ جسمیّت و عرضیّت و غیر این‌دو داخل است، چنانکه تحت سلبِ جمادیّت از انسان، سلب سنگ و کلوخ بودن از او داخل است، اگرچه سلب‌ها ــ در هر حالی ـ تکثّر پیدا نمی‌کنند؛ پایان سخن او.

این سخنی است درنهایت نیکویی، جز آن بخشی که گفته: اگرچه سلب‌ها تکثّر پیدا نمی‌کنند؛ جای گفتگو و بحث است، چنانکه پیش از این بدان اشاره شد که: سلب‌های وجودات ـ از آن‌روی که وجودات‌اند ـ موجب تکثّر در سلب شدهٔ از وی می‌گردد، و آنچه از سلب‌ها که موجب تکثّر حیثیّت در موصوف بدان نمی‌شود، آن سلبِ سلب است، مانند سلب امکان از واجب‌الوجود، و تحت آن سلب جوهریّت و عرضیّت و جسمیّت و کیفیّت و کمیّت و غیراینها مندرج است؛ اما سلب وجود کامل‌تر از وجود ناقص‌تر ـ مثلاً مانند سلب مرتبهٔ عقل از نفس و سلب مرتبهٔ واجب از عقل ـ این ناگزیر موجب تکثّر می‌شود، و همین‌طور سلب مساوی از مساوی در درجه ـ مانند سلب اسب است از گاو ـ .

بعضی از محقّقان در شرح بیانش که گفته: چنانکه تحت سلب جمادیّت از انسان، سلب سنگ و کلوخ بودن از او داخل است، گفته: مقصود وی از این سخن آن است

که: گاهی سلب‌ها نیازمند به حیثیّاتِ ذاتیِ مختلف‌اند، مانند سلب جمادیّت از انسان از آن‌حیث که نامی است و سلب درخت بودن از او از آن حیث که حسّاس و متحرک با اراده است و سلب اسب بودن از او از آن حیث که ناطق است و این حیثیّات ذاتی و متعدّدند، ولی حال در واجب‌الوجود چنین نیست، برای اینکه تمام سلب‌ها یک‌دفعه مستند به ذات احدی و یکتای اویند، چون ذات او اقتضای سلب امکان را که مستلزم سلب نقایص است دارد؛ این را نیک بفهم؛ پایان سخن او.

گویم: پس از آگاهی بر آنچه بیان داشتیم آنچه اشکال که در آن است بر تو پنهان نمی‌ماند، برای اینکه حیثیّت ناطقیّت در انسان کافی است که ملاک سلب جماد بودن و درخت بودن و اسب بودن باشد، همچنان که عقل فعّال با بساطتش، از وی تمام ممکناتی که در رتبه پائین‌تر از اویند ـ بدون حیثیّات ذاتی مختلف در وی ـ سلب می‌گردد؛ پس دانسته شد که قاعدهٔ کلّی در ملاکِ سلب نقایص از چیزی، همان کمال وجودی وی است، و در ملاک سلب کمالات از چیزی، عبارت از نقصانات و جهات عدمی وی است؛ پس هرگاه که از وی چیزی وجودی ـ از آن‌روی که وجودی است ـ سلب می‌گردد، آن ناگزیر مرکّب خارجی و یا ذهنی می‌باشد، مانند انسان که از وی فرشتگی سلب می‌گردد و عقل، که از وی واجب بودن سلب می‌گردد، پس ذات او ناگزیر ترکیب یافتهٔ از این دو حیثیّت است: یکی از آن دو وجودی است و دیگری عدمی، اما انسان وقتی جماد بودن و درخت بودن و غیر اینها از وی سلب شد، در این امر نیازمند به حیثیّت دیگری غیر از حیثیّت ذات نفسی نطقی خودش نمی‌باشد.

در این مقام ثابت قدم باش تا گامهایت از راه آن نلغزد و از آنچه پیش از این بیان داشتیم که: ذات بسیط تمام موجودات است، تو را از جا در نبرد.

۲

فصل

دربخش دیگر که چهارتایی کردن صفات ثبوتی است تا آنکه دانسته شود کدام از آنها شایستهٔ ذات واجبی‌اند

صفات یا محسوس‌اند و یا معقول، و هریک از آن دو یا عین موصوف‌اند و یا

غیرآنند، این شد چهارتا: اوّلی: مانند متصل برای جسم [۱]، و دومی مانند سیاهی برای آن، و سومی مانند عالِم برای عقل، و چهارمی مانند عالِم برای انسان بشری.

حال گوییم: صفات باری‌تعالی از نوع محسوسات نیست، چون او برتر از آن است که حسّ به او دست یازد، بنابراین مشبّهان و مجسّمان چه گمراه‌اند!! و از نوع صفاتِ زائدِ لازم ـ چنانکه اشعریان قایل‌اند ـ و یا مفارق ـ چنانکه کرّامیان معتقدند ـ نمی‌باشد، خداوند از پندار نادانان گمراه بسی برتر و منزّه است، چون اگر چنین بود لازم می‌آمد که در مرتبهٔ ذاتش به ذاتش، از آنچه که آن صفت کمال است ـ مانند علم و قدرت و حیات و غیراینها ـ عاری و خالی باشد، در آن‌صورت تجمّلش به‌غیر ذاتش بوده و غیر، در کمال و تمام او تأثیر داشته و درنتیجه منتهی به دَور محال می‌گردد و لازم می‌آید که ذاتش از ذاتش کامل‌تر باشد، و بنابر قاعدهٔ اشراق لازم می‌آید که ذاتش از ذاتش نورانی‌تر باشد ـ یعنی وقتی تابناک به انوار صفاتش می‌گردد ـ و همگی محال است؛ و برای اینکه فطرت و سرشت بر این امر حاکم است که: ذاتی که کمالش به نفس ذات خودش است، برتر و کامل‌تر از ذاتی است که به امری زائد بر ذات خودش استکمال یافته است.

خلاصه آنکه در ذاتش ـ از آن‌جهت که مبدأ زنجیرهٔ خیرات وجودی و اضافات و نسبت‌های نوری است ـ اصلاً نه چیزی بالقوّه هست و نه در ذاتش جهتی امکانی، بلکه تمام ذاتش وجودِ بدون عدم، و کمالِ بدون نقص و فعلِ بدون قوّه و وجوبِ بدون امکان و خیرِ بدون شرّ می‌باشد، چون او از حیث شدّت وجودی نامتناهی است و ذاتش از نارسایی و انفعال اِبا و خودداری دارد، پس تمام صفات جمالیش عین ذاتش می‌باشد، یعنی وجود آنها به‌عینه وجود واجب است، پس تمام آنها واجب‌الوجوداند ـ بدون لزوم تعدّد واجب ـ و سخن ابونصر فارابی به این مطلب اشاره دارد که: لازم است در وجود، وجودِ بالذات، و در علم، علمِ بالذات و در قدرت، قدرتِ بالذات، و در اراده، ارادهٔ بالذات باشد، تا آنکه این اموردر غیر آنها بالذات نباشد؛ گویم: و همین‌طور در

۱. یعنی: برای صورت جسمی که بر آن فراوان نام جسم اطلاق می‌گردد، چون در نظر اوّل جسم است، اما متصل برای جسم مرکب که مشخص است جزء می‌باشد نه عین. «سبزواری»

هر صفت کمالی برای موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ .

روشن کردنی عرشی

این مطلب تو را راهنمایی می‌کند که جایز است حقایق اشیاء را وجودی بسیط و جمعی باشد، و نیز تو را راهنمایی می‌نماید که گاهی برای یک حقیقت گونه‌های مختلفی از وجود است که بعضی از آنها مادّی‌اند و بعضیشان مجرّد و برخی از آنها ممکن‌اند و برخی دیگرشان واجب ـ مانند اَصل وجود ـ زیرا اَصل وجود یک حقیقت است که بعضی از آن جوهر است و بعض دیگر عرض، برخی از آن واجب است و برخ دیگر ممکن، و این بدان‌جهت است که در این صفات به‌حسب معنی و مفهوم بین واجب و ممکن اشتراک واقع می‌شود، و آنها در واجب، عین ذاتش‌اند، پس واجب می‌باشند، برای اینکه وجودش عین علم و قدرت و اراده و غیراینها می‌باشد، و علم، در علمِ عقل به ذات خودش، عقل است و در علمِ نفس به ذات خودش، نفس است، و گاهی عرضِ از مقولهٔ کیف است، و آن کیفیت نفسانی است ـ غیر قدرت و اراده که آن دو نیز دو کیفیّت نفسانی مغایر هم و مغایر علم می‌باشند ـ پس آنها در اینجا در وجود مختلف‌اند، و هریک از آنها را اثری خاص است، و تمام آنها در آنجا از حیثِ وجود و عین و همین‌طور فعل و تأثیر یک چیزاند، برای اینکه اثر علم در آنجا به‌عینه اثر قدرت و اراده و حیات است.

پس همان‌گونه که معلول، معلوم حق تعالی است، همین‌طور مقدور و مرادش هم هست، وحیّ به حیات او و مجعولِ به جعل او ـ بالذات ـ بدون اختلاف جهات ـ مگر به‌حسب اسماء و مفهومات آنها ـ می‌باشد.

همین‌طور لازم است که کار در عینیّت صفات مر واجب را نیز ثابت شود، البته نه آن‌گونه که متأخران آن را فهمیده‌اند، یعنی آنان که قایل به اعتباری بودن وجوداند معنی عینیّت صفات را در باری‌تعالی چنین قرار داده‌اند که مفهومات آنها (صفات) یک مفهوم است و بر ذاتش به ذات خودش آنچه بر آن صفات در غیرخودش مترتب می‌گردد، مترتّب می‌شود، و این امر به‌جهت غفلت آنان است از راز وجود و درجات متفاوت آن؛ و ما به زودی تو را در این‌باره توضیح بیشتری خواهیم داد.

۳
فصل
در بیان حال آنچه متأخران در اینکه لازم است صفات حق‌تعالی نفس ذاتش باشد ذکر کرده‌اند

گفته‌اند: هر چه که صفت چیزی باشد نیازمند به چیزی است که بدان قیام داشته باشد، و هرچه که قیامش به‌چیزی باشد، وجوب وجودش متعلق بدان چیز است، و هرچه که وجوب وجودش متعلق به غیرخودش باشد، آن واجب به ذات خودش نیست و بلکه ممکن در نفس خودش می‌باشد، پس تمامی صفات ـ خواه صفات واجب باشد و یا صفات ممکن ـ در نفس خودشان ممکن‌اند، زیرا چگونه صفت می‌باشد درحالی که صاحبش واجبی است؟ درحالی که نفی تعدّد واجب ـ در وجود ـ روشن و بیان شده است.

اما اینکه آیا برحق تعالی صفت ممکنی جایز است گوییم: بر او صفت متقرّر و ثابت در ذاتش ممتنع و محال است، چون اگر در ذاتش صفت ممکنی تقرّر و ثبوت داشته باشد، ناگزیر باید فاعل و برتری دهنده‌اش ذات او باشد، زیرا واجبی جز او نیست و از مجعولات خودش هم منفعل نمی‌گردد، و این روشن و واضح است، در این‌صورت لازم می‌آید که ذات احدی فاعل و منفعل باشد و این امر محال است، چون هر ذاتی که هم فاعل باشد و هم قابل، فعلش به‌سبب جهتی و قبولش به‌سبب جهت دیگری است از وجوهی چند:

نخست آنکه فعلِ فاعل محققاً در غیرخودش می‌باشد و قبولِ قابل در غیرخودش نمی‌باشد، پس جهت فعل غیر از جهت قبول است، پس بساطت او تعالی ثابت شد.

دوم آنکه آن دو اگر یک جهت بودند، باید هرگاه که به نفس خودش فعلی انجام می‌داد قبول می‌کرد و هرگاه به نفس خودش قبول می‌کرد، فعل انجام می‌داد، درحالی که وجود این را تکذیب می‌کند.

سوّم آنکه فاعل آن است که اقتضای وجود معلول را داشته و حصول آن را واجب و لازم ساخته و پدیدش آورد، اگرچه وجود معلول، موقوف بر غیرآن از دیگر علّت‌ها است؛ و قابل، اقتضای معلول را نداشته و حصول آن را واجب و لازم نمی‌سازد و وی را

جز جواز و آمادگی و شایستگی برای وجود مقبول نمی‌باشد، بنابراین نسبت فاعل به مفعول خود به وجوب است و نسبت قابل به مقبول خودش به‌امکان است، و وجوب، باطل‌کنندهٔ قوّه است، و چیزی آنچه را که به ذات خودش اقتضا دارد، به ذات خود باطل نمی‌سازد، پس آن دو، دو جهت مختلف‌اند، در این‌صورت ثابت شد که اگر واجب تعالی به صفتی که متقرّر و ثابت در ذات خودش است اتصاف پیدا کند، در ذات او، اختلاف دو جهت لازم می‌آید، و این دو حیثیّت یا این است که یا دو لازم اویند و یا دو مقوّم او و یا یکی از آن دو مقوّم است و دیگری زائد، و بنابر تمام تقدیرات، در واحد حقیقی ترکیب ذات لازم می‌آید:

بنابر دو بخش اخیری که روشن است؛ اما بنابر بخش اوّلی، سخن را به صدور آن دو بازگردانیده و گوییم: آن دو، جز به‌واسطهٔ دو جهت مختلف صادر نمی‌گردند، پس یا امر منتهی به بی‌نهایت می‌شود و یا اینکه منتهی به دو جهت مقوِّم به ذات خود می‌گردند که خداوند از این امر بسی برتر و منزّه است؛ این چیزی بود که در عینیّت صفات حقیقی او بیان داشته‌اند و در آن وجوهی چند از اشکال می‌باشد:

نخست آنکه گوییم: اینجا اشتباهی از باب اخذ و اعتبار قبول، به‌معنی انفعال استعدادی [1] به‌جای قبول به‌معنیِ مطلق اتصاف رخ داده است و برهان، جز بر نفی اوّلی ـ نه دومی ـ یاری نمی‌کند، زیرا کسی می‌تواند بگوید: صفات حق تعالی لوازم ذاتش است و لوازم ذات درخواست جعل مستقل را ندارد، بلکه جعلش تابع جعل ذات ـ از جهت وجود و عدم ـ است؛ پس اگر ذات، مجعول باشد، لوازم آن هم به‌واسطهٔ این جعل، مجعول خواهند بود، و اگر غیرمجعول باشد، لوازم آن هم به «لاجعل» ثابت برای ذات، غیرمجعول خواهد بود؛ و دور نیست که این سخن کسی باشد که اعتقاد به نظریه متکلمان دارد که قایل‌اند: صفات حق‌تعالی به وجوب ذات، واجب‌الوجود است.

دوم اینکه دلیل، به صفات اضافی حق تعالی از قبیل مبدئیّت و سببیّت و غیر این دو

۱. قبول ـ به‌معنی انفعال تجدّدی ـ عبارت از این است که بر شئی، کمالی که درخور آن است به‌سبب غیر و یا بالغیر ـ به مدخلیّت ماده ـ درآید؛ و قبول به‌معنی مطلق اتصاف عبارت از این است که چیزی به چیزی که به ذات خود لازم آن است ـ بدون مدخلیّت ماده ـ اتصاف پیدا نماید، پس آتش قابل گرمی است ـ به‌معنی دوم ـ و آب قابل آن است ـ به‌معنی اوّل ـ بنابراین مادّهٔ آتشی را در قبول گرمی هیچ مدخلیّتی نیست ..... «سبزواری»

نقض می‌گردد، یعنی به‌واسطهٔ جریان دلیل، با تمام مقدماتش که در آنها است، پس یا عدم اتصافش بدان صفات لازم می‌آید و یا عدم اینکه زائد بر ذات‌اند و هردو نظریه باطل است.

به وجه اخیر ـ از وجوه سه‌گانه ـ مفاسدی بازمی‌گردد:

نخست آنکه: نقض کردن آن است به بعضی از صفات حقیقی حق تعالی، به‌گونه‌ای که بنابر آنچه گفته شد، اختلاف جهات آنها لازم آید، زیرا علم حق تعالی به اعتباری به‌عینه قدرت او است و به اعتبار دیگر اراده است، و قدرت، به‌حسب خود امکان صدور فعل است و اراده، اقتضای وجوب آن را دارد، بنابراین علم حق تعالی از آن حیث که قدرت است، از آن «صدور» و «لاصدور» جایز است، و ازآن حیث که اراده است، از آن «صدور» لازم می‌آید، پس اگر جهت این امکان غیر از جهت وجوب بود، لازم می‌آمد که ذاتش دارای حیثیّات مختلف باشد، با اینکه حیثیّت ذات او به‌عینه حیثیّت تمام صفات حقیقی کمالی او می‌باشد، و همین‌طور حیثیّت هر صفت کمالی او که به‌عینه حیثیّت دیگر صفات کمالی می‌باشد؛ تحقیق این مطلب به‌زودی گفته خواهد شد.

دوم منع است، به اینکه ما نمی‌پذیریم نسبت قابل به مقبول به‌امکان خاص ــ که منافی وجوب است ــ می‌باشد، چرا جایز نباشد که به امکان عام باشد؟ درحالی که منافی وجوب نیست؛ بسا که از آن چنین پاسخ دهند که: ما به بداهت و روشنی می‌دانیم که قابل ـ از آن‌روی که قابل است ـ جایز است که متصف به مقبول باشد و جایز است که متصف بدان هم نباشد، پس اتصاف بالفعل از حیثیّت قابلیّت نیست، بلکه از حیثیّت دیگری است؛ و تو می‌توانی این را به منع کلّی دفع کنی، برای اینکه آنچه گفته در اتصاف ماهیات به لوازمشان جاری نیست، چون امکان ندارد که گفته شود: چهار، جایز است که زوج و جفت باشد و جایز است که جفت هم نباشد، بلکه زوج بودنش واجب است.

سوّم اینکه: تنافی بین وجوب و امکان ـ در آنچه ما در آن سخن می‌گوییم ـ ممنوع است، برای اینکه ایجاد، ایجابِ وجود نفس معلول ـ در حد نفس آن ـ است، و قبول، امکان حصول مقبول است در قابل، پس امکان، امکان وجود است برای غیرخود، و وجوب، وجوب وجود است برای نفس خود، پس هیچ تنافی و تباینی بین آن دو

نمی‌باشد؛ و نیز: فاعل، وجود معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب و ایجاب را سلب نمی‌نماید، بلکه وی وجود معلول را به‌واسطهٔ حصول در آن مشخص می‌نماید، پس بین آن دو، تنافی مسلّم نیست.

از اوّلی (یعنی ایجاد، ایجابِ وجودِ نفسِ معلول است) پاسخ داده می‌شود که: معلول در نفس خود، همان‌گونه که به‌واسطهٔ امکانش نیازمند به‌علّت و موجِب است، همین‌طور وجودش در غیرخودش نیز به‌واسطهٔ امکانش نیازمند به علّت و موجِب است، و شکی نیست که قابل ـ از آن حیث که قابل است ـ موجِب وجود مقبول نمی‌باشد، پس موجِب وجودش در قابل نیز همان فاعل می‌باشد، پس همان‌گونه که فاعل، موجِب وجود شئی در نفس خودش هست، همین‌طور موجِب وجودش در غیرخودش می‌باشد؛ و نیز گونهٔ وجود یک چیز اختلاف‌بردار نیست، پس آنچه که گونهٔ وجودش این است که برای غیرخودش صفت باشد، وجودش در نفس خودش عبارت از وجودش برای غیرخودش می‌باشد؛ آیا نمی‌نگری! وجود اعراض در نفس خودشان، همان وجودشان است برای موضوعاتشان ـ بدون اختلاف دو جهت ـ پس وجود مقبول، در نفس خودش به‌عینه همان وجودش هست برای قابل.

و از دومی (یعنی فاعل، وجود معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب و ایجاب را سلب نمی‌نماید) پاسخ داده می‌شود که: تنافی و تباین بین ایجاب و «لاایجاب» و ضرورت و «لاضرورت» در یک ذات و از یک جهت، روشن است و بر اندیشمند پنهان نیست، پس منع آن مستند است به اینکه فاعل، معلول را موجب می‌گردد و قابل، این وجوب را سلب نمی‌نماید؛ این مکابره و عناد کردن است، برای‌اینکه قابل، اگرچه ایجابِ ناشی از فاعل را سلب نکرده است، ولی متصف به سلبِ ایجاب که ناشی از ذاتش می‌باشد هست، پس امکان اینکه یک‌چیز ـ از یک جهت ـ هم قابل باشد و هم فاعل نیست، نپنداری که این بحث برسند اخص [1] نیست،

۱. یعنی اخص در تحقق از منع، تا آنکه گفته شود: آن خارج از اسلوب مناظره است، برای اینکه اِسناد مانع، منعش تفضّل و لطف است، پس تخریب سند اخص، اصل منع را از میان برطرف نمی‌سازد، و شاید مسند به سند دیگری باشد، پس بر استدلال‌کننده، اثبات نفس مقدمهٔ ممنوعه لازم است، پس آن را بر وجهی اثبات کن که سند را از آن به تبعیّت دفع گرداند «سبزواری»

بلکه این بیانی است برای مقدمهٔ ممنوعه ـ بر وجهی که سند را از آن دفع می‌نماید ـ .

گویم: بر تو پنهان نماند، این سخن اگرچه این اعتراض را از دلیل مذکور دفع کرد، ولی برای اصل مقصود ـ یعنی عینیّت صفات او ـ سود چندانی ندارد، زیرا دلیل مذکور اگرچه تعدّد دو جهت فعل و قبول را به‌معنی امکان و قوّهٔ استعدادی اثبات کرده، ولی دو جهت فعل و قبول ـ به‌معنی مطلق موصوفیّت به‌امری زائد بر ذات موصوف ـ دلیل براختلاف آن دو ـ به‌گونه‌ای که موجب کثرت می‌گردد ـ اقامه نشده است، و به‌سبب این امر است که ابن‌سینا در تعلیقات (کتاب شفا) گفته: اگر صفات عارض ذات حق‌تعالی باشد، وجود این صفات یا از سببی خارج است که واجب‌الوجود قابل آن می‌باشد، درحالی که جایز نیست واجب‌الوجود قابل چیزی باشد، زیرا قبول آنچه که در اوست (مر چیزی را) معنی بالقوّه بودن آن چیز است؛ و یا اینکه آن عوارض از ذاتش در وی پدید می‌آید، در این‌صورت قابل است ـ همان‌گونه که فاعل است ـ مگر آنکه صفات و عوارض، لوازم ذاتش باشند، در آن‌صورت ذاتش، برای آن صفات، موضوع نخواهد بود، چون آنها در وی موجودند، و بلکه آنها از وی‌اند.

و فرق است بین آنکه جسمی توصیف به این شود که سفید است ـ چون سفید، از خارج در آن پدید می‌آید ـ و بین آنکه توصیف به این شود که (خود) سفید است، چون سفیدی از لوازم آن است، و چون حقیقت اوّلی را بر این وجه، و لوازم آن را بر این جهت اخذ و اعتبار کردی، این معنی در آن استمرار پیدا می‌کند، و آن اینکه هیچ کثرتی در آن نیست و در آنجا هیچ قابل و فاعلی نمی‌باشد، بلکه از آن‌حیث که قابل است فاعل می‌باشد، و این حکم در تمام بسایط ساری و جاری است، برای‌اینکه حقایق آنها عبارت از این است که از آنها لوازم لازم می‌آید، درحالی که آن لوازم در ذات آنها است، و آنها از آن‌حیث که قابل‌اند، فاعل‌اند، چون در بسیط، از وی و در وی، یک‌چیز است؛ پایان سخن او به‌طور تلخیص.

پس دانسته شد که حیثیّت قبول و فعل چیزی نیست که در ذات و در جهات ثابت برای ذات موجب دوگانگی گردد، مگر آنکه قبول، به‌معنی انفعال و تأثّر باشد، و از شرط قیام چیزی به‌چیزی، اثرپذیریش از آن چیز نمی‌باشد، بلکه گاهی قیام، بدون اثرپذیری ـ مانند لوازم بسایط ـ می‌باشد.

اگر گفته شود: ما وجود لازم را برای ماهیّت بسیط نمی‌پذیریم، بلکه ماهیاتی که برای لوازمشان علّت‌اند، آنها مرکّب‌اند، پس امکان دارد فاعلیّت آنها به‌واسطهٔ جهتی، و قابلیّتشان به‌واسطهٔ جهت دیگری باشد، پس لازم نمی‌آید که آنجا یک‌چیز باشد و با یک‌جهت هم قابل باشد و هم فاعل.

نخست گوییم: در هر مرکّبی امری بسیط تحقق و ثبوت دارد، و هریک از بسایط را چیزی از لوازم است، نه واحد و یا ممکن عام و یا مفهوم؛ دوم آنکه: حقیقت مرکّب نیز دارای وحدت مخصوصی است، حتی دَه ـ در دَه بودنش و پنج در پنج بودنش ـ و آن را لازمی است، و لازمی که آن را از این حیثیّت لازم می‌شود، علّتِ لزومی یکی از اجزای این مجتمع نیست، وگرنه باید پیش از این اجتماع حاصل می‌بود؛ و قابل آن نیز یکی از اجزای آن نمی‌باشد، برای اینکه سطح تنها در مثلّث، امکان ندارد که موصوف به مساوی بودن زاویه‌ها به دو زاویهٔ قائمه باشد ـ و همین‌طور ضلع‌های سه‌گانه، بلکه قابل، عبارت است از مجموع ـ از حیث آن مجموع است ـ و همین‌طور موجبِ مقتضی؛ پس یک‌چیز به یک اعتبار هم فاعل است و هم قابل، از این روی مشاهده می‌کنی که ابن‌سینا و پیروانش ـ به پیروی معلم اوّل (ارسطو) و مشائیان ـ اهتمامی در اثبات صورت‌های علمیِ زائد بر ذات او ـ تعالی ـ به ذات او ندارند و وحشتی هم از لزوم اینکه به این معنی هم فاعل است و هم قابل ندارند، چنانکه بیان و تحقیق امر در این‌باره به‌زودی خواهد آمد.

بیان و فراگیری

بعضی از دانشمندان متأخر در این‌باره گفته‌اند: ایجاب فاعل مر مفعول را، بالذات بر فعلش مقدم و پیش است، و امکان حصول مقبول در قابل بر قبولش تقدّم و پیشی دارد، پس اگر فاعل حقیقی که به هیچ‌وجهی در وی تعدّد نیست، فاعل و قابل چیزی باشد، باید پیش از فعل و قبول، دوجهت داشته باشد: جهتی که بدان آن را موجب شده و اقتضا می‌نماید، و جهتی که بدان آن را استحقاق و شایستگی دارد و امکان حصولش در آن می‌باشد.

گویم عمده در اینجا، اثبات تکثّر جهت است برای اتصاف، خواه پیش از فعل و

قبول باشد و یا هنگام فعل و قبول، برای‌اینکه سخن در تعدّد جهتی است که از آن ایجاب حصول پیدا می‌کند و جهتی که از آن استحقاق و شایستگی ـ و وحدت آن دو ـ حاصل می‌گردد، مانند سخن در تعدّد دوجهت فعل و قبول و وحدت آن دو ـ بدون تفاوت ـ پس اگر تمام باشد، استدلال هم تمام خواهد بود، وگرنه خیر؛ و نیز برای اثبات این ادّعا به وجوهِ دیگری چند که در روند آن چیزی که ما بیان داشته‌ایم می‌باشد استدلال کرده‌اند که ما بیانش را درنوردیدیم و نقلش را رها ساختیم، چون چیزی از آن نه گرسنه را سیر و نه تشنه را از آب بی‌نیاز می‌سازد.

۴
فصل
در تحقیق سخن در عینیّت صفات کمالی مر ذات احدی و یگانه را

گویم: از نظر من باید بر این مطلب بسیار مهم، به چندین وجه محکم دیگر استدلال گردد:

نخست آنکه: این صفات کمالی مانند علم و قدرت و غیر این دو، اگر زائد بر وجود ذاتش باشند، ذاتش در مرتبهٔ وجود ذاتش مصداق صدق این صفات کمالی نخواهد بود، بنابراین ذاتش به نفس ذاتش، از معانی این صفات عاری است، پس در حدّ ذاتش به ذاتش مثلاً، عالم به اشیاء و قادر بر هرچه بخواهد نیست، درحالی که تالی (قضیّه) باطل است، برای اینکه ذاتش مبدأ تمام خیرات و کمالات است، چگونه می‌شود به ذات خودش ناقص باشد و به غیرخودش استکمال‌پذیر، و غیر را در او تأثیر باشد و از غیرخودش انفعال‌پذیر؟ و اینکه او فاعل آنچه غیرخودش است می‌باشد، در این‌صورت تعدّد دو جهت فعل و انفعال لازم می‌آید و این محال است؛ و همین‌طور مقدم (قضیه) هم باطل است؛ اما لوازم ماهیات: آنها اموری کمالی نیستند تا آنکه از لزوم آنها برای ماهیت، لازم آید که ماهیت از آنها کمال بَرد، در این‌صورت بهره‌بری و بهره دادن، که هردو موجب تکثّر دو جهت در یک ذات‌اند لازم می‌آید، بلکه آنها اموری اعتباری و از توابع ماهیّت‌اند.

دوم آنکه: اگر آن صفات زائد بر ذات او باشند لازم می‌آید که فیضان و ریزش آنها از

ذاتش به ذاتش، برای جهتی برتر از آنچه که واجب‌الوجود بر آنست باشد، در این‌صورت ذاتش از ذاتش برتر باشد، چون اگر جهت ذاتش ـ در اینکه مثلاً موجبِ افاضهٔ علم است ـ کافی بود، باید ذاتش به ذاتش دارای علم باشد تا آنکه از علمش علم دیگری ـ چنانکه در اصل وجود است ـ افاضه گردد، و همین‌طور در دیگر صفات کمالی وجود؛ تالی (قضیّه) محال است، چون جهت نقص و پستی مخالف جهت کمال و برتری می‌باشد؛ و همین‌طور مقدم (قضیّه) هم باطل است و مجالی برای توهّم و پندار فیضان آنها از غیرخودش بر خودش نمی‌باشد، وگرنه لازم می‌آمد که معلول او از خودش برتر باشد و این از اوّلی محال‌تر است.

سوّم چیزی است که ما پیش از این بدان اشاره کردیم که: عقل به بداهت و روشنی حکم می‌کند که وقتی ذاتی آنچه از کمال را که هست به‌حسب ذاتش داراست، آن ذات، از ذاتی که کمال زائد بر ذات خودش دارد، افضل و برتر است، برای اینکه تجمّل و آراستگی اوّلی به ذات خودش است و تجمّل دومی به صفاتش، و مشخص است که هرچه به ذات خودش تجمّل داشته باشد، از آنچه به‌غیر ذات خودش تجمّل می‌یابد برتر است ـ اگرچه این غیر صفاتش باشد ـ .

و واجب‌الوجود لازم است در آنچه از بها و نیکویی و شرف و برتری و جمال و زیبایی که تصوّر می‌شود در بالاترین باشد، چون ذاتش مبدأ زنجیرهٔ وجودات و بخشندهٔ تمام خیرات و کمالات می‌باشد، و بخشندهٔ عطا کننده ناگزیر گرامی‌تر و ارجمندتر از بخشیده شده و عطا گردیده می‌باشد، پس اگر کمال و ارجمندی و بها و نیکویی او به نفس حقیقت مقدسش نباشد ـ بلکه با الحاق‌های دیگر باشد ـ باید مجموع از ذات و الحاق شده‌ها، برتر از ذات مجرّد باشد ـ درحالی که مجموع معلول است ـ پس لازم می‌آید که معلول برتر و کامل‌تر ار علّت خودش باشد و این محال است و محال بودنش روشن و آشکار؛ بنابراین هریک از وجود و کمالات وجود و کمالات موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ لازم و واجب است که منتهی به چیزی شوند که وجود قائم به ذات خودش، و علم قائم به ذات خودش، و قدرت قائم به ذات خودش، و ارادهٔ قائم به ذات خودش، و حیات قائم به ذات خودش باشد، و همین‌طور در تمام صفات کمالیش؛ و لازم و واجب است که تمام اینها واجب‌الوجود باشند (و زائد بر ذات

نباشند) و یک امر بیش نباشند ـ به‌واسطهٔ محال بودن واجب ـ همچنان که پیش از این روشن و بیان شد.

در سخنان امام و مهتر ما، سرور عارفان و پیشوای یکتاپرستان (امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در خطبه‌ای که ایراد فرموده) چیزی آمده که دلالت بر نفی زائد بودن صفات الهی ـ به بهترین وجه و مستدل‌ترین آن ـ دارد، چنان‌که در یکی از خطبه‌های مشهورش (اولین خطبه نهج‌البلاغه) فرموده: اوّل الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده، و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة کل صفة انها غیرالموصوف، و شهادة کل موصوف انه غیر الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثناه فقد جزأه، و من جزأه فقد جهله، و من جهله فقد اشارالیه، و من اشارالیه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من قال فیم فقد ضمنه، و من قال علیٰ مَ؟ فقد اخلیٰ منه، پایان سخن مقدس او علیه‌السلام.

این سخن شریف با همهٔ وجازت و فشردگیش، فراگیر تمام مسائل الهی با براهین خودش می‌باشد، حال ما اشاره به برخی از بیان اسرار و رازهای آن و نمونه‌ای از گنجینه‌های انوارش می‌نمائیم.

معنی خطبه

آغاز اعتقاد به خداوند شناخت اوست، و کمال شناختش تصدیق به اوست، و کمال تصدیق به او یگانه دانستن اوست، و کمال یگانه دانستنش اخلاص به اوست، و کمال اخلاص به او، نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست [1]، به‌واسطهٔ گواهی دادن هر صفت،

۱. امکان دارد که مراد، معنای دیگری ـ بنابر آنچه مصنف قدس‌سره بیان داشته، و آن اینکه کمال اخلاص عبارت از فنای در احدیت ـ از واحدیت ـ باشد، چون در سفر اوّل و غیرآن ـ در روش عرفا ـ گفته آمد که: وجود اعتبار شدهٔ با اسماء و صفات ـ نزد آنان همان مرتبهٔ واحدیت است، و وجودِ اعتبار شدهٔ «به شرط لا» یعنی هویّت غیبی که نه اسم دارد و نه رسم، عبارت از مرتبهٔ احدیّت می‌باشد؛ اوّلی نزد آنان مقام «قاب قوسین» و دومی مقام «اوآدنیٰ» می‌باشد، و شاید شیخ بزرگوار ـ خواجه عبدالله‌انصاری قدس‌سره ـ به‌جهت سختی و دشواری این مقام است که گفته:

ما وحّدالواحد مِن واحدٍ　　　اذ کُلّ مَن وحّده جاهد «سبزواری»

که آن صفت غیرموصوف است، و گواهی دادن هر موصوفی که آن غیر صفت است، پس هرکس خدای را توصیف کند، با او قرین و جفتی قرار داده است، و هرکس با او قرینی قرار دهد، او را دو پنداشته است، و هر که او را دو پندارد، تجزیه‌اش کرده، و هر که تجزیه‌اش کند به او جاهل شده است، و هرکس بدو جاهل باشد، وی را مورد اشاره قرار داده، و هر که مورد اشاره‌اش قرار دهد [1]، محدودش کرده است، و هر که محدودش سازد، معدودش نموده (یعنی وی را در شمار و عدد آورده است) و هر که گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: برچیست؟ جایی را از او خالی دانسته است.

شرح خطبه

بیان امام علیه‌السلام که: آغاز اعتقاد به خداوند شناخت اوست، اشاره به این است که معرفت و شناخت الهی ـ اگرچه به‌گونه و وجهی باشد ـ آغاز ایمان و یقین است، برای اینکه تا چیزی تصوّر نشود، امکان تصدیق به وجودش نمی‌باشد، از این‌روی گفته‌اند: مطلب «ما ـ چیست» شارحه، بر مطلب «هل ـ آیا» پیشی و تقدم دارد، مانند تقدّم بسیط بر مرکّب.

بیان امام (ع) که: و کمال شناختش تصدیق به اوست، این بدان جهت است که هرکس معنی واجب‌الوجود را دانست که وجود شدید و استوار و محکمی است که تمام‌تر از آن وجود ندارد، و ممکنات و وجوداتی که از حیث ذات ناقص و ناتمام‌اند و همراه با نارسایی‌ها و عدم‌ها و نبودها و ناتمامی‌اند، همگی نیازمند بدویند، او دانسته که ناگزیر باید در وجود، موجودی واجب‌الوجود باشد، وگرنه اصلاً در عالم موجودی

۱. یعنی در مقام فنای خالص که اشاره‌بردار نیست. چنانکه حضرت (ع) در پاسخ کمیل ـ هنگام پرسش وی از حقیقت ـ فرمود: کشف سبحات‌الجلال من غیر اشاره، یعنی: آشکار کردن سراپرده‌های حقیقت است ـ بدون اشاره‌ای ـ زیرا در این مقام اگر اشاره‌ای ـ اگرچه عقلی باشد ـ وجود داشته باشد، اشاره شده را محدود قرارش داده است ـ اگرچه به‌واسطهٔ غیرخودش باشد ـ چون او ـ از آن‌روی که اشاره می‌کند ـ برای خودش وجودی اثبات می‌نماید «سبزواری»

مولانا در این‌باره چه نیکو فرموده:

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست   که دلیل هستی و هستی خطاست «م»

پدید نخواهد آمد، لازم (قضیّه) به ضرورت باطل است، همین‌طور ملزوم (قضیّه).

پس حقیقت وجود ـ اگر به‌گونهٔ کمال دانستی ـ چیزی است که به علم حضوریِ شهودی معلوم است، برای اینکه پیش از این ثابت شد که صورت علمی ـ در وجود ـ ناگزیر باید نفس حقیقتِ معلومش، برعکس دیگر ماهیات باشد، چون علم بدان، مسلماً غیر وجود عینی و خارجیش می‌باشد، پس امکان ندارد که حقیقت هر وجودی، جز به عین خارجی آن دانسته شود، چون برای وجود، وجود ذهنی ـ مانند ماهیات کلّی ـ نمی‌باشد، پس هرکس دانست که حقیقت وجود برای کدام موجودی به‌گونهٔ کمال هست، ناگزیر کُنه ذات و کُنه مقوِّمات آن موجود را ـ اگر دارای مقوِّماتی مانند وجودات مجعول باشد ـ دانسته است؛ در هرحال ناگزیر از این است که بداند حقیقت وجود و مبدأ و کمال وی موجود است، برای اینکه «ماهو ـ آن چیست؟» و «هل هو ـ آیا هست؟» در نفس وجود، یک‌چیز ـ بدون تغایر و جدایی بین آن دو ـ می‌باشند، بنابراین هرکس وجود را ـ هر وجودی که می‌خواهد باشد ـ به حقیقتش شناخت، خواهد دانست که آن موجود است، چون ماهیّت وجود ـ همان‌طور که اشاره کردیم ـ انّیتش می‌باشد؛ پس ثابت شد که کمال معرفت و شناخت او ـ یعنی معرفت وجود شدید و استوار واجبی ـ عین تصدیق به اوست.

بیان امام (ع) که: و کمال تصدیق به او یگانه دانستن اوست، اشاره است به برهان برنفی تعدّد واجب، از جهت نگرشِ در نفس حقیقت واجبی که عبارت از وجود ناب و خالصی است که نه عموم و نه تشخص با او آمیختگی ندارد، زیرا هرکس بیندیشد که واجب تعالی نفس حقیقت وجود است و هر موجودی غیر او آمیزش با غیر حقیقت وجود ـ از محدود کردن و اختصاص و یا عمومیّت و یا نقص و یا سستی و یا قوّه و یا ناتمامی ـ دارد، خواهد دانست که در او تعدّدی نمی‌باشد، چون اگر تعدّد افراد واجب فرض شود، لازم می‌آید که یک حقیقت، دو حقیقت باشد و این از محالاتی است که امکان تصوّرش نیست، تا چه رسد به‌جایز بودن وقوع آن ـ چنانکه تحقیقش گذشت ـ پس ثابت شد که شناخت ذات او که عین تصدیق به وجودش می‌باشد، گواه بر فردانیّت و یگانگی اوست، چنانکه فرموده: شهدالله انه لااله الاهو والملائکة و اولواالعلم، یعنی: خداوند یکتا و فرشتگان و صاحبان علم گواهی داده‌اند که خدایی جز

او نیست (۱۸ ـ آل‌عمران) پس ذاتش گواه بر یگانگی اوست؛ اما جهت عطف: و فرشتگان و صاحبان علم بر کلمۀ «الله» نیز دلالت بر گواهی آنان بر یگانگیش دارد.

بیانش ـ چنانکه پیش از این بدان اشاره شد ـ آنکه: وجود هر موجودی غیر او، متقوّم به‌وجود او تعالی است، به‌گونه‌ای که امکان شناخت چیزی از این وجودات ــ به کمالشان ـ جز با حضور هویّت و شهود او نمی‌باشد ـ و این مستلزم حضور آن چیز که بدان تقوّم و پایداری دارد می‌باشد، یعنی وجود حق متعال ـ بدان مقداری که امکان حضور افاضه کننده بر افاضه شونده هست ـ و دانستی همان‌طور که حقیقت حق متعال، گواه بر یگانگیش می‌باشد، وجود غیر او هم این‌گونه است، و از آن جهت تعبیر از آن به «فرشتگان و صاحبان علم» شده [1] که تمام آنچه غیر او از موجودات‌اند، همگی از صاحبان علم می‌باشند (یعنی پدید آمده‌اند) چون پیش از این اشاره شد که وجود ـ با تفاوت درجاتش ـ عین علم و قدرت و اراده و دیگر صفات وجودی می‌باشد، ولی وجود، در بعضی از اشیاء درنهایت ضعف می‌باشد، لذا این صفات از آنها ـ به‌واسطۀ نهایت نارسائیشان و آمیزششان با اَعدام و ظلمات ـ آشکار نمی‌گردد، و بدین امر خداوند متعال اشاره کرده و فرموده: وان من شئی الا یسبح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم، یعنی: موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گوست ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی‌فهمید (۴۴ ـ اسراء).

و بیان امام (ع) که: و کمال یگانه دانستنش اخلاص به اوست، یعنی زوائد و دومی‌ها، چون اگر در وجود، غیر او ـ خواه صفت و یا چیز دیگری ـ باشد، بسیط حقیقی نخواهد بود، چون پیش از این گفته آمد که: از ذات بسیط حقیقی هرچه که کمال وجودی است ـ مگر نقایص و اَعدام ـ سلب نمی‌گردد، زیرا جهت سلب وجود غیر از جهت ثبوت وجود است، پس اگر از ذات او حقیقتی وجودی سلب گردد، در ذاتش ترکیب لازم می‌آید، با اینکه از حیث ذات بسیط است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

۱. مراد از فرشتگان، مقربان از آنانند، و آنان عقول کلی می‌باشند که مبادی و فواتح (سرچشمه‌های) وجوداند؛ و مراد از صاحبان علم، علمای بالله ــ از جهت شهود ــ می‌باشند، و آنان نیز عقول کلی‌اند، ولی مُهر ختم و امضای وجود، از نفوس کلی الهی، و گواهی دادنشان، بودنشان از صُقع ربوبی و مصادیق: مَن رآنی فقد رأی الحق، و تخلّقشان به اخلاق الهی و تحققشان بدو می‌باشد. «سبزواری»

بیان امام (ع) که: و کمال اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست، مراد امام (ع) از این سخن نفی صفاتی است که وجودشان غیر از وجود ذات است، وگرنه ذات او به ذات خودش، مصداق تمام صفات کمالی و اوصاف الهی است، بدون فرض قیام امری زائد به ذات او تعالی که آن برای وی صفتی کمالی می‌باشد، پس علم و قدرت و اراده و حیات و شنوایی و بینایی او ـ تمامشان ـ موجود به وجود ذات یگانه و اَحدی او می‌باشند، با اینکه مفهومات آنها با یکدیگر مغایرت دارند و معانیشان مخالف هم‌اند، زیرا کمال حقیقت وجودی ـ در جامعیّتش مر معانی کمالی فراوان را [۱] ـ همراه با وحدت وجود است.

بیان امام (ع) که: به‌واسطهٔ گواهی دادن هرصفت که آن غیر موصوف است و گواهی هر موصوفی که آن غیر صفت است، اشاره است به برهان نفی صفات عارض، خواه قدیم فرض شده باشد ـ چنانکه اشعریان گویند ـ و یا حادث، برای اینکه اگر صفت، عارض باشد، با موصوفِ بدان مغایرت دارد، و هر دو متغایرِ در وجود، هریک از آن دو از دیگری، به چیزی امتیاز و جدایی دارند و در چیز دیگری باهم اشتراک، و این به‌واسطهٔ اشتراکشان در وجود می‌باشد، و محال است که جهت امتیاز و جدایی عین جهت اشتراک باشد، وگرنه یکی ـ از آن‌روی که یکی است ـ باید بسیار باشد، بلکه وحدت ـ از آن‌روی که وحدت است ـ به‌عینه کثرت خواهد بود و این امر محال است؛ بنابراین ناگزیر از این است که هریک از آن دو، مرکّب از جزئی باشد که بدان اشتراک است و جزئی، که بدان امتیاز می‌باشد، در این‌صورت در ذات واجب تعالی ترکیب لازم می‌آید، درحالی که ثابت شده وی بسیط حقیقی است و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد.

و امام (ع) بدین امر اشاره کرده و فرموده: پس هرکس خدای را توصیف کند، با او قرین و جفتی قرار داده است و هرکس با او قرینی قرار دهد او را دو پنداشته، و هر که او را دو پندارد تجزیه‌اش کرده، و هر که تجزیه‌اش کند به او جاهل شده است؛ یعنی هر کس او را به صفتی زائد توصیف نماید، او را با غیرخودش در وجود، قرین و جفت

۱. چون موجود، هرچه که از جهت معانی کمالی کامل‌تر باشد، سلب‌ها و نبودنهایش کمتر و اندک‌تر است و بساطت و وحدتش تمام‌تر و آشکارتر است. **«سبزواری»**

کرده است، و چون با غیرخودش قرینش کرد، برای او در وجود، دومی قرار داده، و هر چه را که دوم دومی فرض نماید، درواقع مرکب دارای دو جزء قرارش داده که با یکی از آن دو (جزء) با وی در وجود مشارکت دارد و با دیگری با وی مباینت و جدایی؛ پس سخن امام علیه‌السلام ـ از آن‌روی که کانون علوم مکاشفه و معدن انوار معرفت می‌باشد ـ دلالت آشکار و روشن بر نهایت تنزیه او تعالی از آمیزش با امکان و ترکیب دارد؛ بنابراین از این تنزیه و تقدیس لازم می‌آید که جز او، موجودی حقیقی نباشد، و این ممکنات از تابش‌های نور او و عکس‌های پرتو اویند؛ و پیش از این اشاره شد که نهایت توحید لازم می‌آورد که واحد حقیقی و یگانهٔ محض، تمام اشیاء باشد، پس او در وحدت خود کُل و تمام اشیاء است.

از این‌روی امام (ع) در پی سخن خود ـ در نفی صفات ـ فرمود: و هر که بدو جاهل باشد وی را مورد اشاره قرار داده، و هر که به وی اشاره کند محدودش کرده، و هر که محدودش سازد، معدودش نموده است، و هر که گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: بر چیست؟ جایی را از او خالی دانسته است؛ یعنی هرکس بدو اشاره کند، هر اشاره‌ای که می‌خواهد باشد ـ خواه حسّی و خواه عقلی ـ یعنی بگوید: اینجا و یا آنجا و این چنین و آن چنان است، او را به حدِّ خاصّی محدود کرده است، و هرکس او را به‌حدّی معیّن محدود نماید، معدودش ساخته، یعنی او را واحد «بالعدد» قرار داده، نه واحد «بالحقیقه» (واحد حقیقی) درحالی که ثابت شده: وحدت حقیقی او مبدأ اعداد و یکی از افراد و آحاد نبوده و این محال است.

بنابراین لازم می‌آید که محدود در چیزی نباشد و چیزی هم از او خالی نباشد. پس نه در زمین است و نه در آسمان، و زمین و آسمان هم از او خالی نیست، چنانکه در حدیث آمده: لودلیتم بحبل علی الارض السفلی لهبط علی الله، یعنی اگر با ریسمانی دلوی به پائین‌ترین جای زمین بیندازید، بر خداوند برخورد خواهد کرد.

از این‌روی امام (ع) فرمود: و هرکس گوید: در چیست؟ او را گنجانیده، و هر که گوید: بر چیست؟ جایی را از او خالی دانسته است، این تصدیق بیان الهی است که فرموده: هو معکم اینما کنتم، یعنی: هرکجا باشید او با شماست (۴ ـ حدید) و مایکون من نجوی ثلاثة الاهو را بعهم و لاخمسة الاّ هو سادسهم، یعنی: رازگویی سه نفری نیست

جز آنکه خداوند چهارمین آنها است و نه پنج نفری جز اینکه وی ششمین آنهاست[1] (۷ ـ مجادله) و: و نحن اقرب الیه من حبل الورید، یعنی: ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم (۱۶ ـ ق) و در حدیث قدسی فرموده: کنت سمعه و بصره و یده، یعنی: من گوش و چشم و دست او هستم؛ و پیغمبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: انه فوق کل شئی و تحت کل شئی، قدملأ کل شئی عظمته، فلم تخل منه ارض و لاسماء و لابرّ و لابحر و لاهوا، یعنی: او فوق همه چیز و تحت همه‌چیز است، عظمتش همه چیز را پُر کرده و هیچ (جای) زمین و آسمان و خشکی و دریا و هوایی نیست که از او خالی باشد؛ از او(ص) روایت شده که حضرت موسی(ع) به خداوند عرض کرد: اقریب انت فاناجیک ام بعید انت فانادیک؟ فانی احسّ حسن صوتک و لا اراک؛ فاین انت؟ فقال الله تعالی: اناخلفک و اَمامک و عن یمینک و شمالک، اناجلیس عند من یذکرنی، و انا معه اذ دعانی، یعنی: آیا نزدیکی که من با تو آهسته سخن گویم و یا دوری تا نِدایت دهم؟ من آوای زیبایت را احساس می‌کنم ولی مشاهده‌ات نمی‌کنم، پس کجایی؟ خداوند فرمود: من پشت تو و پیش روی توام و در سمت راست و چپ تو می‌باشم، من همنشین آن کسی هستم که مرا یاد می‌کند و چون می‌خواندم با اویم.

دنبالهٔ سخن و بینش دادن

از آنچه که آگاهی و هشدار دادن آن لازم است اینکه: معنی نفی صفات از او تعالی این نیست که آنها دربارهٔ حق تعالی غیر متحقّق و غیر ثابت‌اند تا آنکه تعطیل لازم آید، زیرا او موصوف به تمام صفات الهی و اسماء حُسنا ـ در مرتبهٔ وجود واجبیش ـ می‌باشد، حضرت حق‌متعال از نداشتن و عدم صفتی کمالی بسی برتر است، بلکه مراد این است که تمام اوصاف و نعوت او به یک وجود موجوداند و آن وجود ذات است و بس، همچنان که ذاتیاتِ ماهیت برای ما، به یک وجود شخصی موجوداند، ولی

۱. آنان که گفتند خداوند سوم سه‌تاست کافر شدند و یکتاپرستان کسانی‌اند که گفتند: او چهارم سه‌تاست برای اینکه معنایی که مثلاً در چهارم سه‌تا وجود دارد، در چهارمِ چهارتا و سومِ سه‌تا وجود ندارد، زیرا معنی از سنخ صورت است و وجودی که در ماهیت سوم است، چهارمِ سوم است ـ نه سومِ سه‌تا، چون وجود از سنخ ماهیت نیست تا آنکه یکی از مقوّمات آن باشد، مانند واحد عددی که مبدأ قوام سه است. «سبزواری»

واجب تعالی را ماهیّتی نیست، چون در او جهت امکانی نمی‌باشد، پس عالم ربوبی جِدّاً بزرگ است و او در وحدت، همه (کُل) است [۱] پس این صفات الهی به‌واسطهٔ معنی و مفهوم کثیراند و به‌سبب هویّت و وجود، واحد و یگانه، بلکه حق تعالی را به‌حسب هرنوعی از انواعِ ممکنات صفتی الهی است که آن صفت ربّ و مربّی آن نوع، و مبدأ و معادش می‌باشد و او ـ تعالی ـ را به‌حسب هر روز و آنی، شأنی از شئون ذاتی، و تجلیاتی [۲] در مقامات الهی و مراتب صمدی است، و او را به‌حسب این شئونات،

۱. این عبارت حکماست که آن را در صورت‌هایِ مرتسمِ در ذات، که عبارت از علم عنایی است در کار می‌گیرند، و این نظیر سخن دیگر ایشان است که: نظام کیانی مطابق نظام ربوبی است، و فراخی این عالم و عظمتش به اعتبار این است که در آن، صورت هرچیزی از مجردات و مادیات کلیِ مجرّد از مادّه و لواحق آن که ملاک و میزان تنگی‌اند بوده، و موجودِ به‌وجود حقِ محیط می‌باشند، این عبارت را مصنف قدس‌سره در مرتبهٔ واحدیّت در کار گرفته که عالم اسماء و صفات می‌باشد، و این همانگونه که گفته‌اند جِدّاً بزرگ است، چنانکه گفته‌اند. در این مرتبه کثرت ـ هرچه بخواهی ـ آمده، و از آن‌جهت عالم ربوبی نامیده شده که نزد آنان اسماء و صفات، ارباب انواع است و آنها اربابِ ارباب‌هایی هستند که عبارت از مُثُل نوری می‌باشند و نزد اشراقیان به ارباب انواع نامیده می‌شوند، اما بنابر اسلوب حکما هم به همان نام نامیده می‌شوند. چون آنها از صُقع ربوبی ـ در مقابل این عالم کیانی که بر آن احکام غیریّت غالب است ـ می‌باشند، یعنی به‌جهت بودن مادّه و حرکت و غیر این دو؛ و اینکه گفته: و او در وحدت، همه (کُل) است. سخن فارابی است که آن را در مثالهٔ علم بیان داشته. و مراد از آن در اینجا این است که وجود حق تعالی وجود تمام اسماء و صفات ـ به وحدت و بساطت خود ـ بدون رخنه‌ای در آن دو می‌باشد. «سبزواری» ۲. مراد از شئون و تجلیات، یا تجلیاتی است که در زنجیرهٔ عرضی ـ تجلّی پس از تجلّی ـ بر مادّهٔ کلّی ـ و یا تجلّی بر تجلّی ـ بر هر نوع نوعی ـ می‌باشد، و هریک از آنها عالمی است و هریک از آنها را حرکتی جوهری و عرضی می‌باشد، پس هریک از آنها را زمانی است، و طلوع نور تجلّی بر آن، «یوم ـ یک‌روز» است.... و یا اینکه مراد از آن دو، حقیقت اسماء و صفات می‌باشد، برای‌اینکه این مفاهیم، اسماء اسماءاند و اسم حقیقی عبارت از وجود صِرف و ناب است، ولی به اعتبار تعیّنی از تعیّنات کمالی واجبی، چون حق‌تعالی را تجلّی و ظهوری به ذات خود بر ذات خود می‌باشد، و ظهوری در اسماء و صفات خود، و ظهوری در اسماء و مجالی صفات خود می‌باشد، پس مراد از آن دو در اینجا، تجلیات در مرتبهٔ واحدیّت است که در این مرتبه، همه به‌حسب وجود و هویت ـ در همه می‌باشد ـ کلّ شئی فیه معنی کلّ شئی، یعنی در هر چیزی معنی تمام چیزها هست ـ و مراد از «یوم ـ یک‌روز» ایّام و روزهای سرمدی جمعی می‌باشد که با اشتمالش بر تمام زمانیها و دهور و دهری‌ها، یک‌روز است و یک لحظه، برای‌اینکه آغاز مانند انجام است، و ما امرالساعة الّاکلمح البصرا و هو اقرب؛ و ما امرنا الّا واحدة؛ و ذکّرهم بایّام الله.

و این مرتبهٔ واحدیت، برزخ البرازخ و اوّلین برزخ بین احدیّت ذات و کثرت ماهیات است. و اعیان ثابته‌ای که عبارت از لوازم اسماء و صفات‌اند، در این مرتبه‌اند و آن امکان، به‌واسطهٔ اینها به وجوب ربط پیدا می‌کند ـ و همین‌طور کثرت به وحدت ـ مانند ربط حدوث به قدم، و این تجلی ـ در اسماء و صفات و لوازم آنها به‌گونهٔ جمع ـ نزد آنان به‌نام رحمت صفتی نامیده شده است. همچنان که تجلّی او در مقام «کُن» و ظهور افعال از وی در مرتبهٔ طولی و عرضی، به‌نام رحمت فعلی نامیده شده است «سبزواری»

صفات و اسمائی می‌باشد ـ چنانکه آنها را عرفای کامل مکاشفه می‌نمایند ـ .

از این روی گفته‌اند: اوّلین کثرتی که در وجود واقع شد، و برزخی که بین مرتبهٔ احدیّت ذاتی و بین کثرت ممکنات و مظاهر خلقی برای صفات پدیدار گشت، کثرت اوصاف و اسماء الهی بود و آنها غیر مجعول‌اند، بلکه به نفس تحقق ذات واجبیِ «لا مجعول»، متحقق و ثابت‌اند، البته نه آن‌گونه که معتزلیان گویند که آنها ثابت و منفک از وجودند، چون دانستی که اعتقاد به شیئیّت معدومات، جِداً باطل است، بلکه همان‌گونه است که بر آن آگاهی و هشدار داده شد که آنها معانیِ متکثّرِ معقولِ در غیبِ وجودِ حق‌متعال، و متّحد در وجوداند و واجب و غیرمجعول، با این‌همه بر آنها این امر صادق است که: به‌حسب اعیانشان بوی وجود را نشنیده‌اند، چون ثابت و روشن گشت که موجود بالذات، همان وجود است، پس آنها از آن‌روی که خودشانند نه موجوداند و نه معدوم، و این از شگفتیهایی است که رسیدن بدان نیاز به تلطیف شدید ضمیر دارد.

آگاهی دادن و هشدار دیگری

پیش از این گذشت، هر کمالی که به اشیاء الحاق می‌گردد به‌واسطهٔ وجود است، پس آن نسبت به مبدأ وجود، به ذات خودش است و نسبت به‌غیر او به‌سبب اوست، پس او تعالی، حيِ قيّوم عليمِ قديرِ مريدِ به ذات خودش است نه به‌سبب صفات زائد، وگرنه در افاضه و ریزش این کَمالات بر موجودی، نیاز به حیات و قدرت و علم و ارادهٔ دیگری لازم می‌آمد، چون افاضه و دهش آنها، جز از موصوف بدانها امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ و چون این را دانستی، معنی آنچه را که گفته‌اند: صفات حق‌تعالی عین ذاتش می‌باشد، خواهی دانست، و برایت روشن خواهد شد که معنای آن، آن‌گونه که بر اوهام پیشی می‌گیرد که: این حیات و علم و قدرت که بر اشیاء افاضه شده عین ذاتش است نمی‌باشد، و آن‌گونه نیز که بسیاری از منتسبان به علم پنداشته‌اند که: این معانی کلّی در معنی و مفهوم با ذات متحدند ـ همچنان که ملاک حمل ذاتی است ـ نمی‌باشد، زیرا ذات حق‌تعالی از جهت کُنه، برای غیرخودش مجهول است، درحالی که این صفات همگی معلوم و از جهت معنی با هم تغایر و جدایی دارند، بلکه این وجود ـ از آن‌روی که وجود است ـ فناکنندهٔ تمام تعیّنات و مفهومات می‌باشد، پس در آن

(وجود) نه صفتی و نه موصوفی و نه اسمی و نه مسمّایی و نه ماهیّتی و نه مفهومی ـ مگر ذات تنها ـ باقی نخواهد ماند؛ ولی عین ذات بودن آنها عبارت از بودن آنهاست به‌گونه‌ای که به ذات خودشان این معانی متکثّر ـ بدون قیام صفتی بدانها (معانی) ـ بر آنها صدق می‌کند.

در این اعتبار، صفت و موصوف و علم و عالِم و قدرت و قادر، و همین‌طور وجود و موجود تحقق و ثبوت می‌یابد و به این اعتبار «مرتبهٔ الهی» گفته می‌شود، چنانکه به اعتبار وجود «مرتبهٔ احدیّت و هویّت غیبی» گفته می‌شود، پس در این مرتبه، علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات، با هم اتحاد دارند، مانند اتحاد صفت و موصوف در آن (مرتبه)، و حکم به مغایرت بین آنها ـ با اینکه آنها در نفس‌الامر و واقع یکی هستند ـ مانند حکم عقل است به مغایرت بین جنس و فصل ـ در عقل بسیط ـ با اتحاد آن دو در نفس‌الامر و واقع، درحالی که در وجود، جز ذات احدی و یگانه نمی‌باشد، چنانکه آنها در خارج هم یک‌چیز می‌باشند و آن عبارت از عقل است؛ و در اعتبار دیگر، هریک از آن دو، از دیگری امتیاز و جدایی دارد، بنابراین صفات و اسماء و لوازم آنها نهایت تکثّر را پیدا می‌کند، در این مطلب استواری و پایداری به‌خرج ده تا آنکه نه در تشبیه و نه در تعطیل نیفتی.

۵
فصل
در توضیح این سخن که: تمام صفات حقیقی خداوند یک ذات و حقیقت‌اند ولی مفهومات آنها فراوان و بسیار است

بدان که بسیاری از خردمندان باریک‌بین پنداشته‌اند که عین ذات بودن صفات حق‌تعالی عبارت از این است که معانی و مفهومات آنها باهم تغایر ندارند و تمام آنها به یک معنی بازگشت دارند، و این گمانی تباه و پنداری نارواست، وگرنه باید الفاظ علم و قدرت و اراده و حیات و غیراینها دربارهٔ حق‌تعالی الفاظی مترادف هم باشند که از هریک آنها هرچه از دیگری فهمیده می‌شود فهمیده شود، در این‌صورت هیچ فایده‌ای در اطلاق چیزی از آنها ـ پس از اطلاق یکی از آنها ـ نمی‌باشد، و فساد و تباهی این امر

روشن است و منتهی به تعطیل و الحاد می‌گردد.

بلکه حقیقت ـ در معنی عین ذات بودن صفات حق‌تعالی ـ آنکه: این صفات متکثّر کمالی، تمامشان موجودِ به‌وجود ذات احدی و یگانه می‌باشند، یعنی اینکه ذات او تعالی ـ در وجود ـ از صفتش متمایز و جُدا نیست، به‌گونه‌ای که هریک از آنها بر حدّ خودش شخصی باشد، و هیچ صفتی از او، از صفت دیگر او متمایز و جُدا ـ به حیثیّت مذکور ـ نمی‌باشد، بلکه او به نفس ذات خودش قادر است و به عین ذات خودش عالِم است [1]، یعنی او نفس ذات خودش را که به ذات خودش نزد او منکشف و آشکار است می‌داند، و به اراده‌ای که نفس ذاتش می‌باشد مُرید است، بلکه نفس علم اوست که تعلّق به نظام وجود و زنجیرهٔ موجودات ـ از آن حیث که آنها سزاواراند که پدید آیند ـ دارد، چنانکه به‌زودی بیانش خواهد آمد.

و از هریک از این صفات صفات دیگری برانگیخته می‌گردد، مانند حکیم، غفور، خالق، رازق، رؤف، رحیم، مُبدِأ، مُعید، مصوّر، منشئ، محیی، و غیراینها بودن او، چون تمام اینها از شاخه‌های قادر بودنش بر تمام مقدورات می‌باشد، به‌گونه‌ای که ذره‌ای از ذرات ممکنات و معانی، به هر حیثیّتی از حیثیّات که هست، در وجود وارد نمی‌گردند، مگر به‌قدرت و افاضه و دِهش او ـ با وسط و میانجی و یا به غیر وسط ـ و مانند اینکه: سمیع و بصیر و مدرک و خبیر و غیراینها بودن او از علیم بودن او منشعب و متفرّع می‌گردد، و همین‌طور قیاس دیگر اسماء و صفات نامتناهی که از ترکیب این اسماء و صفات حاصل می‌باشد [2]، مانند ترکیب انواع و اصناف و اشخاص، از معانی ذاتی ـ مانند اجناس و فصول داخلی ـ و عرضی ـ مانند لوازم و اعراض عام و خاصِ خارجی ـ .

برای‌اینکه برخی از اسماء و صفات هستند که جنسی می‌باشند و برخی دیگرند که

۱. به جهت دونکته آن را تفسیر به علم کرده است: یک آنکه چون علمش فعلی است و در وجودِ معلوم کافی است، قدرت می‌باشد، و دیگر آنکه: اشاره است به اینکه قابل اعتبار در نزد آنان در قدرت، علم و مشیت است، نه انفکاک فعل از فاعل ـ چنانکه نزد متکلم می‌باشد ـ و چون علمش فعلی است، از حیث شوق و اراده، غیر علم را پیروی نمی‌کند، دربارهٔ اراده نیز فرموده: بلکه نفس علمش می‌باشد. . چنانکه علمش نیز نفس ذاتش می‌باشد. «سبزواری»

۲. پس «علی و عظیم» هریک از آن دو، یک اسم است و «العلی العظیم»، یک اسم است، و همین‌طور در «العلیم الخبیر» و «السمیع البصیر» و امثال اینها، و نیز آنها را عدم متناهی ـ به اعتبار اسماء شخصی ـ می‌باشد، پس «عالِم» برای «زید» اسم شخصی است و «عالِم» برای «عمرو» اسم شخصی دیگر و همین‌طور. «سبزواری»

فصلی و نوعی هستند، برخیشان هم شخصی‌اند، مانند خالقیّت «زید» و عالمیّت «عمرو» ـ و هریک از این اسماءو صفات درخواست مظاهر و مجالی که مناسبت با آنها داشته باشند دارند که به‌واسطهٔ آنها اثر این اسم و صفت، در وی ظاهر و پدیدار گردد [۱]، پس هر صفتی از صفات بزرگ الهی و هر اسمی از اسماء بلند او، اقتضای ایجاد مخلوقی از مخلوقات را دارد که آن مخلوق، دلالت بر آن اسم می‌کند، چنانکه اشباح بر ارواح و سایه‌ها بر اشخاص و مظاهر بر مباطن (پنهانیها) و آینه‌ها بر حقایق دلالت می‌کنند، پس عالم ربوبی از جهت کثرت معانی اسمائی و صفات، جداً عالم بزرگی است، با اینکه هرچه که در آنست به یک وجود موجود، و از هر وجهی بسیط می‌باشد، و این از آن شگفتی‌هایی است که ادراک آن اختصاص به راسخان و استواران در علم دارد.

از این‌روی باری‌تعالی ماسِوا و آنچه که غیرخودش است را پدید آورد تا مظاهر اسماء حُسنا و مجالی صفات عُلیا و بلند او باشند؛ و چون قهار (غالب چیره) بود، مظاهر قهری را که اثر قهر بر آنها مترتّب می‌گردد پدید آورد [۲]، از قبیل دوزخ و گودال‌های آن، و کژدم‌ها و افعی‌ها و کیفرها و افراد در زنجیره کشیده شدهٔ آن، و کُند و بندهای آن از

۱. مانند «سبّوح و قدوس» برای فرشته، و «سمیع و بصیر» برای حیوان، و «مضل» برای شیطان، و «لطیف» برای پَری، و «الله» برای انسان و همین‌گونه؛ پس سراسر جهان آفرینش نسبت به اسماء این زیبای یگانهٔ یکتا ـ جلّ جلاله ـ مانند آینه خانه‌ایست که زلیخا ساخته بود (که یوسف هر طرف بنگرد خود را بیند)

آئینه خانه‌ایست پر از ماه و آفتاب   دامان خاک تیره زعکس صفای تو

زمین خاکی و ذرّهٔ منتشر در هوا، با انوار قاهرهٔ علیا و خورشید تابان در این شأن برابرند «سبزواری»

۲. همچنان که اسماء و صفات در مقام وجود یکی هستند، مظاهر هم به اعتبار فنایشان در ظواهر همین‌گونه‌اند، نه آنگونه که به اعتبار فرود آمدنشان بدانها ـ برای کسی که حال و مقامش مقام تصالح اضداد است تا چه رسد به آنچه که برهانش بدان انطباق می‌یابد ـ ظاهر می‌گردد، برای‌اینکه تحت هر جلالی جمالی است، و هر دردی را درمانی، و هر رنج و سختی را نعمتی می‌باشد، چنانکه مولوی فرماید: عاشقم بر لطف و بر قهرش به جد.

در این مقام است که مُظهر هر اسمی مظهر دیگری خواهد شد؛ و قهر دربارهٔ حق‌تعالی، با هریّت و درخشش نورش هست مر هر نوری را، و غلبهٔ ظهورش مر هر ظهوری را، مانند قاهریّتِ نور خورشید ـ به‌وجهی ـ نورهای ستارگان را، و این عین سعه و گسترش و فراگیری رحمتش است مر تمام اشیاء را، و این معنی سخن سلطان ابویزید بسطامی قدس‌الله سرّه التامی است ـ هنگامی که از اسم اعظم مورد پرسش قرار گرفت ـ فرمود: خانهٔ دلت را خالی کن، در آن حال هر اسمی (را که بخوانی) اسم اعظم است، و یکی از وجوه این سخنی است که گفته شده: کل شئی فیه معنی کل شئی. یعنی: در هر چیزی معنای تمام چیزها هست. «سبزواری»

اهریمنان و کافران و دیگر بدکاران، و چون رحیم و غفور است، مجالی رحمت و آمرزش خویش را پدید آورد، مانند عرش و آنچه را از فرشتگان رحمت که فرا گرفته است، و مانند بهشت و اهل آن از مقربان و نیک‌بختان و نیکوان؛ و در دیگر از اسماء و مظاهر و محل ظهور آنها و صفات و مجالی و همانند آنها هم همین قیاس است.

از حالات نفس ناطقه‌ات که بر صورت رحمان سرشته شده است عبرت بگیر که حجّت و دلیل الهی بر خلایق است، پس بدان: آنچه از گفتار و احوال و حرکات و سکون‌ها و افکار و تخیلات که از تو صادر می‌گردد، همگی مظاهر آن چیزهایی است که در ذات از اسماء و صفات پنهان می‌باشد، زیرا وقتی به فردی مهرورزیدی و دوستش داشتی، این دوستی تو را فرا می‌خواند تا آنچه که دلالت بر محبتت بدو دارد ـ از تعریف و بزرگداشت و خوشرویی و تکریم و دعای بدو و اظهار سرور و نشاط و تبسّم و سخنان نمکین ـ از تو ظاهر گردد، و اگر دوستش نداشتی چیزی از این امور از تو ظاهر نمی‌گشت، پس این آثار و نتایج، مظاهر صفت محبّتی است که در تواست، و چون با کسی دشمنی پیدا کردی، از تو سخنان و حرکات و آثاری ظاهر می‌گردد که دلالت بر دشمنیت با او دارد، مانند دشنام دادن و زدن و نکوهش کردن و اظهار وحشت و کراهت از او، و آرزوی نابودی و رسوایی وی، پس این آثار مظاهر صفت دشمنی‌ایست که در تو است، و بر این نظایر آن را قیاس کن؛ پس این اسماء و صفات اگرچه با ذات او تعالی به‌حسب وجود و هویّت متحدّاند، ولی به‌حسب معنی و مفهوم متغایر و از هم جدایند.

از اینجا بطلان آنچه که بیشتر از متأخران بدان گرویده‌اند ثابت و تحقق می‌پذیرد، یعنی اعتباری بودن وجود و اینکه امری انتزاعی است و آن را در خارج نه هویّتی است و نه حقیقتی ـ مانند دیگر مفهومات مصدری ـ مِثل امکان و شیئیّت و کلّیت و جزئیّت ـ و جز به‌واسطهٔ تکثّر آنچه که بدانها (صفات) ـ از معانی و ماهیات ـ نسبت داده می‌شود متکثّر نمی‌باشد، بنابراین بر آنان لازم می‌آید که صفات او موجوداتی متعدّد و متکثّر ـ به‌حسب تکثّر معانیشان ـ باشند و این جدّاً تباهی و فساد بسیار بدی را در پی دارد، و به‌واسطهٔ این الزام قایل شده‌اند که مفاد و معنای آنها یک اَمر است و تمامشان به یک مفهوم برمی‌گردند، و نزدیک است که قایل شوند الفاظ آنها دربارهٔ حق‌تعالی مترادف

است و تباهی و فساد این عقیده را هم اکنون دانستی.

بلکه تحقیق ـ همان‌گونه که بارها گذشت ـ این است که وجود ـ در موجودیّت ـ اصل است و از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف تفاوت دارد، و هرچه که وجود، کامل‌تر و قوی‌تر باشد، مصداق بودنش برای معانی و صفات کمالی بیشتر است و مبدأ بودنش برای آثار و افعال افزون‌تر می‌باشد، بلکه هرچه که کامل‌تر و برتر باشد ـ با بیشتر بودن صفات و نعوتش از حیث بساطت و یگانگی شدیدتر و قوی‌تر است، و هرچه‌که ناقص‌تر و ضعیف‌تر باشد، از حیث نعوت و اوصاف کمتر است و به‌قبول تکثّر و تضاد نزدیک‌تر است، تا آنکه تغایر معانی متکثّری که در وجودِ قویِ شدید می‌باشد موجب تضاد آن معانی دربارهٔ این وجود ضعیف می‌گردد، پس تغایر اسماء متقابل آن ـ مانند هادی و مضل و محیی و ممیت و قابض و باسط و اول و آخر و غفّار و قهّار ـ سبب تضادِّ موجودات و ستیز موجوداتی [1] است که آنها (موجودات) آثار و مظاهر آنها (اسماء) ـ مانند هدایت و ضلالت ـ و بلکه مانند فرشته و اهریمن و زندگی و مرگ ـ و بلکه مانند ارواح و اَبدان ـ می‌باشند.

۱. از این روی گفته‌اند: منزّه است پروردگاری که وحدت را به وحدت ربط داد و کثرت را به کثرت، یعنی وحدت وجود ماهیّاتی که عبارت از فیض مقدس‌اند، به وحدت وجود ذات حقِ متعال ــ که حق متعال از این امر بسی برتر و منزّه‌تر است ــ و کثرت ماهیاتی که مظاهراند به کثرت اسماء و صفاتی که ظواهراند، و چون سالک به مقام شهود وجود صفات ــ که جهت وحدت آنهاست ــ به‌واسطهٔ شهود مقام واحدیّت که مقام تصالح اضداد است ــ چنانکه امام علیه السلام بدان اشاره کرد و فرمود: کمال‌الاخلاص نفی‌الصفات عنه، یعنی: کمال اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست ــ رسید، درباره‌اش مظاهر متقابل تصالح پیدا می‌کند، و از اینجا گفته شده که. همه از انجام می‌ترسند و عبدالله از آغاز.

و نزدیک‌تر از این آن است که جهت وحدت ماهیات و مظاهر، یعنی وجود آنها را مشاهده نماید، به‌گونه‌ای مشاهده نماید، که مرتبط و متعلق به آن تجلّی که بر آنها شده باشد، بلکه فانی در آن (تجلّی) باشد، چنانکه مقتضی توحید آثار و توحید افعال می‌باشد، یعنی توحید متجلّی شده که مانند یک آینه‌خانه است، و توحید تجلّی که مانند عکس یک صاحب عکس است، تا آنکه جهت وحدت صفات را مشاهده کند و آن وحدت وجود ذات است، این توحید صفات و ذات است، اوّلی از قبیل «لم» است و این از قبیل «ان». «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف سوم

علم حق تعالی

موقف سوم
در علم حق‌تعالی و در آن فصل‌هایی است:
فصل اول
در بیان اصول و مقدماتی که در این مطلب از آنها بهره‌گیری می‌شود

از آن جمله اینکه: ثابت شده که اشیاء را وجودی در خارج و وجودی در قوّهٔ ادراک‌کننده است، و مراد ما از خارج در اینجا، عالم اجسام مادّیِ دارای جهات وضعی هستند، و حکما چون آغاز سخن در اثبات این مطلب که اشیاء خارجی را گونه‌ای دیگر از وجود است ـ و گاهی هم بدان وجود ذهنی گفته می‌شود ـ کردند ـ پس از آنکه اتصاف معدوم مطلق را به حکم ثبوتی ارجاع دادند ـ گفتند: ما بسیار می‌شود که بر اشیائی که در خارج معدوم‌اند به احکام وجودی حکم می‌کنیم، درحالی که ثبوت چیزی برای چیزی موقوف بروجود آن‌چیز می‌باشد، و چون آن اشیاء در خارج نمی‌باشند، پس آنها را گونه‌ای دیگر از وجود است و آن وجود علمی می‌باشد، خواه لفظ علم بر آن وجود اطلاق گردد، و یا اینکه به‌گونهٔ اضافه و نسبت باشد که به سبب آن بین عالِم و معلوم واقع می‌گردد.

و از جمله آنکه: علم ـ مانند وجود ـ گاهی اطلاق بر امر حقیقی می‌شود و دیگرگاه بر معنی انتزاعی نسبی مصدری ـ یعنی عالمیّت ـ اطلاق می‌گردد، و آن همان است که عالِم و معلوم و دیگر تصریفاتش از آن مشتق می‌شود، چون علم، نوعی از

وجود است [۱]؛ و اگر حقیقت را جویا باشی: علم و وجود یک‌چیزاند، جز آنکه وجود وقتی ضعیف شد و به‌گونه‌ای گشت که آمیختهٔ با عدم و همراه با نقایص و نارسائیها ـ مانند اجسام وضعی و عوارض مادّی آنها ـ شد، آن وجود از مدارک و مشاعر پوشیده و محجوب می‌گردد؛ و همان‌طور که این اجسام و عوارض آنها، برخی از برخ دیگر پوشیده، و هر بخشی از آنها از دیگر پنهان و غایب است ـ چون آنها را نه وجود جمعی است و نه در نفسشان صورت حضوری ـ همین‌طور از غیرآنها ـ از قوای ادراکی ـ نیز پوشیده و غایب‌اند، زیرا حضور چیزی نزد چیزی، فرع بر حضورش در نفس خودش می‌باشد.

پس این اجسام و حالات آنها را وجودی علمی نمی‌باشد، از این‌روی بر آنها نام علم و معلوم، و بر موضوعاتشان نام عالِم اطلاق نمی‌گردد ـ با اینکه نام وجود برآنها اطلاق می‌شود ـ زیرا نام وجود، فراگیریش مر اشیاء را از نام علم و غیر علم ـ از صفات کمال مانند قدرت و اراده و عشق و نظیر اینها ـ گسترده‌تر است، اگرچه تمام آنها از احوال وجود و موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشند، و این بدان جهت است که در مفهوم هریک از آنها زیادی اِضافه بر مفهوم وجود می‌باشد؛ مثلاً: علم عبارت از وجود چیزی است برای‌چیز دیگری که وجود مستقلّی دارد، نه مانند وجود صور و اَعراض برای هیولا، زیرا اگر چیزی هم علم باشد و هم معلوم ـ چون در ذات خودش موجود است ـ باید هر موجودی در ذات خودش برای هر فردی معلوم باشد، درحالی که فساد لازم موجب فساد ملزوم می‌شود.

از آن جمله آنکه: آن‌چیزی که بر آن نام معلوم اطلاق می‌گردد دو قسم است: یکی آن‌چیزی است که وجودش در نفس خودش، همان وجودش برای ادراک‌کننده‌اش می‌باشد [۲]، و صورت عینیِ خارجیش به‌عینه صورت علمی آن می‌باشد که بدان

۱. یعنی وجود نوری صوریِ غیرآمیختهٔ با مادّه، سپس برتر رفته و فرموده: هردو یکی‌اند، جز آنکه وقتی وجود به مرتبهٔ ضعف رسید، دیگر نام علم و معلوم اطلاق نمی‌گردد، چنانکه بر هیولا نیز مثلاً نام عالِم اطلاق نمی‌شود، نه اینکه حقیقت علم از آن سلب می‌گردد. «سبزواری»   ۲. مراد از آن معلوم بِالذات است که در علوم صوری می‌باشد، چنانکه بعداً فرماید: وجود نوری ادراکی خالص... زیرا مراد او در این اصل، این است که معلومِ حقیقی عبارت است از صورت معلومِ بالذات، نه آنچه که معلوم بالعرض می‌باشد، و نه تقسیمی که فراگیر معلومِ است و نه تقسیم علم به حضوری و حصولی، چون اینها در آینده خواهد آمد..... «سبزواری»

معلومِ بالذات گفته می‌شود؛ دوم آن‌چیزی است که وجودش در نفس خودش، غیراز وجودش برای ادراک‌کننده‌اش می‌باشد، و صورت عینیِ خارجیش به‌عینه صورت علمی آن نمی‌باشد که بدان معلوم بالعرض گفته می‌شود.

پس وقتی گفته شد که: علم عبارت است از صورتِ حاصلِ از چیزی نزد ادراک کننده، مراد از «معلوم به» امری است که بیرون از قوّهٔ ادراک‌کننده می‌باشد؛ و چون گفته شد که: علم عبارت است از حضور صورت چیزی برای ادراک‌کننده، مراد از آن، علمی است که نفس معلوم می‌باشد نه چیزی غیر آن، و در هریک از دو قسمت، **معلوم حقیقی و مکشوف بالذات عبارت از صورتی است که وجودش، وجود نوریِ ادراکیِ خالص و رهای از پرده و پوشش‌های مادّی بوده، و با أعدام و ظلمات اختلاط و آمیزش نداشته باشد.** پس از آنچه ذکر گردید دانسته شد که وجود بر دوگونه است: وجود ادراکی و وجود غیر ادراکی، و اینکه عالَم دو عالَم است: عالَم غیب و عالَم شهادت، که آخرت و دنیا می‌باشند، و نامیدن آخرت به غیب و دنیا به شهادت، با قیاس به ضعف نظر ما است، نه با قیاس نفس‌الامر و واقع، برای اینکه غیبت از لوازم این وجود دنیایی است و حضور و شهود از لوازم وجود اُخروی ـ با تفاوت درجات و طبقات بهشت در آن ـ پس هر طبقه‌ای که از این عالم دورتر باشد و تجرّد و بلندیش از مادّه بیشتر باشد، ظهورش شدیدتر است و حضور و جمعیّتش بیشتر.

بدان که بیشتر از مردم (متکلّمان) پندارند که مانع از معلومیّت، مقارن و جفت بودن شئی است با اموری که زائد بر ذاتش، و مؤثر در آن (شئی) می‌باشد، مانند مقارن بودن رنگ و وضع و شکل و غیراینها، چون علم نزد بیشتر آنان عبارت از امتیاز چیزی است از غیرخودش ـ به‌وجهی کلّی ـ پس هرچه که اختلاط و آمیزش با غیرخودش دارد ـ مادام که مخلوط و ممزوج با آن است ـ معلوم نمی‌باشد، بلکه مجهول است، لذا گفته‌اند: معلوم یا مجرّد از آنچه غیرخودش است می‌باشد و یا با آن مخالطه و آمیزش دارد، مخالطهٔ مؤثر در پرده‌ها و پوشش‌ها.

اوّلی به‌نام معقول نامیده می‌شود، مانند انسانیت مطلق که مطابق با افرادش می‌باشد و در بزرگی و کوچکی متفاوت است و در «وضع» و «این» و «متی» مختلف می‌باشد، و اگر مجرّد از مقدار خاص و وضع خاص و زمان خاص نباشد، دو مختلف باهم

مطابقت نداشتند و حمل حیوانیت مطلق بر پشّه و فیل و دیگر مختلفات، در این عوارض غریب جایز نبود.

و دومی محسوس نامیده می‌شود، خواه دیدنی باشد و یا شنیدنی و یا بوییدنی و یا چشیدنی و یا بساویدنی و یا تخیّلی و یا توهّمی.

اما مقارنهٔ غیر مؤثر: آن غیر مانع از معقولیّت است، مانند مقارنهٔ سیاهی با حرکت، برای اینکه وجود یکی از آن دو نسبت با دیگری و یا عدمش از آن، به‌گونهٔ وجود دیگری تغییر نمی‌پذیرد، برعکس مقارنهٔ وضع و مقدار و غیر این دو، مثلاً نسبت به «زید» برای اینکه وقتی اینها از او زایل شوند، وجود شخصی او زایل می‌گردد، از این‌روی مدار معقولیّت در نزد آنان به انفراد و یگانگی و رها بودن به‌کلّی از عوارضِ غریب، و همین‌طور مدار مُدرِکیّت، برگونه‌ای از تجرّد می‌باشد.

پس مجرّد از اصل مادّه ـ نه عوارض آن ـ عبارت از محسوس است، البته به‌شرط تحقق گونه‌ای نسبتِ وضعی به‌جهت محلِ صورت ادراکی برای مادّهٔ خارجی آن (صورت)؛ و مجرّد از مادّه و عوارض آن ـ به‌جز مقدار ـ عبارت از متخیّل است؛ و مجرّد از همه اینها ـ جز نسبت غیر وضعی ـ عبارت از موهوم است؛ و به کلّی مجرّد بودن، که نسبتش به تمام افراد مساوی و برابر است، عبارت از معقول می‌باشد.

این خلاصهٔ چیزی بود که بیان داشته بودند و در آن، نارسائیهایی چند هست که ناشی از کم مایگی در ساختار حکمت، و عدم آگاهی بر تفاوت انواع و گونه‌های وجودات ـ از حیث قوّه و ضعف و کمال و نقص ـ می‌باشد، برای اینکه مانع بودن این امر که «زید» معقول باشد، مقارن و جفت بودنش با شکل و وضع و رنگ و اعضا، مانند سر و دست و پا نمی‌باشد، زیرا تمام آنچه که بیان داشتند، همان‌طور که امکان وجود آنها با «زید» در خارج امکان‌پذیر است، وجودشان با او نیز در عقل امکان‌پذیر است، بلکه این انواع طبیعی مرکّب از این اجزاء و اعضای مختلف و صفات لازم آنها، اگر سلبشان از آنها فرض شود، ماهیات آنها همان ماهیات (خودشان) نیستند، برای اینکه حیوان ـ مثلاً مانند شیر ـ وقتی از مقدار و شکل و سر و چشم و دست و پا و شکم انسلاخ پیدا کرد، دیگر نه شیر است و نه حیوان.

و نیز همان‌طور که عقل را این امکان هست که انسان را تصوّر کند، همین‌طور این

امکان را هم دارد که مقدار و شکل و وضع و رنگ و محل و غیر اینهای او را ـ چه تکی و چه جمعی ـ تصوّر کند، پس قایل بودن به اینکه مدار عاقلیّت بر مجرّد ساختن ماهیّت معلوم است از مقدار و شکل و غیر این دو، سخنی باطل و دور از صواب است، زیرا برخی از این امور مقوّمات ماهیّت‌اند و برخیشان کمالات و کامل کننده‌های آنهایند، و سخن در تعقل هریک از آن دو، مانند سخن در تعقّل آن ماهیّت می‌باشد، پس آنچه که درخور تصدیق و تحقیق است آنکه: مدار علم و جهل ـ و همین‌طور نور و ظلمت و ظهور و پنهانی و حضور و غیبت ـ بر استواری و شدّت وجود و ضعف آن است، بنابراین هرچه وجود از حیث تحصّل قوی‌تر و از جهت فعلیّت شدیدتر و از جانب هویّت تمام‌تر باشد، از جهت انکشاف قوی‌تر و از حیث ظهور شدیدتر و احاطه و جمعش نسبت به اشیاء بیشتر است، و هرچه ضعیف‌تر و ناتمام‌تر باشد، پنهانی و ظلمتش بیشتر و حصولش کمتر و ظهورش ناتمام‌تر است.

سپس (گوییم:) قویترین موجودات، وجود واجبی است که به‌کلّی از جهات امکانات و اَعدام و شرور، و از جهت نقص و نارسایی مبرّا و دور است، و آن عالَم الهیّت است که در آن وجود تمام اشیاء ـ به‌گونهٔ وجوب ذاتی ـ بدون آمیزش کثرت و امکان می‌باشد، و ضعیف‌ترین موجودات عبارت از اجسام طبیعی و حالات آنها می‌باشد، و آن عالم حدوث و زوال و تجدّد و نابودی است، اوّلی منبع آب حیات و ظهور و مبدأ انوار علوم و معلومات است و دیگری معدن مرگ و ظلمات، و مابین این دوطرف طبقات فراوانی است، هر طبقه‌ای که به مبدأ اعلا و برتر نزدیکتر است، درباب ظهور و علم قویتر می‌باشد، و هر طبقه‌ای که از آن دورتر است، از حیث ظهور و معلومیّت پنهان‌تر و ضعیف‌تر است، ولی تمام عوالم ـ جز این عالم اسفل و زیرین ـ در این امر که وجودشان وجود صوری ادراکی و جدا نشدنی از حیات و ادراک می‌باشند باهم اشتراک دارند، برعکس آنچه که در این عالم است، و آن اجسام طبیعی می‌باشند، البته اگر به ذات خودشان اخذ و اعتبار شوند ـ با قطع‌نظر از مبادی نفسی و عقلی و مقوّمات باطنی و پنهان آنها ـ برای اینکه تمام اینها از حدود این عالم خارج‌اند ـ اگرچه به ذات این اجسام محیطند ـ زیرا سافل و پائینی را جز به عالی و بالائین قوامی نیست، و اگر عالی نباشد، سافل نابود خواهد بود.

فرقِ بین جسم طبیعی ـ به معنایی که عبارت از مادّه است ـ و بین آن (وجود) ـ به معنایی که عبارت از جنس است ـ را دانستی؛ و حیات و ادراک، هردو از حدود اجسام حیوانی که در این عالم‌اند ـ البته به‌معنی اوّلی ـ خارج‌اند، و به‌معنی دوم، از آنها خارج نیستند، پس کالبد و جُثه‌های آنها از این عالم‌اند و نفوس و ارواحشان از عالمی دیگر.

و از آن جمله اینکه: پیش از این گذشت که علم گاهی نفس معلوم خارجی است و دیگر گاه غیرآن است؛ بنابراین در اینجا می‌گوییم: همان‌طور که علم به‌چیزی گاهی صورت ذهنی می‌باشد، چنانکه در علم ما به اشیاء خارج از ما، علمی عقلی است و این علم ناگزیر امری کُلّی می‌باشد ـ اگرچه هزار تخصیص خورده باشد ـ همین‌طور گاهی هم امری عینی و صورتی خارجی می‌باشد ـ چنانکه در علم ما به نفس ما و صفات لازم آن هست، زیرا ما ذات خود را به عین صورت خود که بدان مائیم ـ نه به‌صورتی زائد بر آن ـ ادراک می‌کنیم، برای اینکه هر انسانی ذات خودش را بر گونه‌ای که شرکت در آن ممتنع و محال است ادراک می‌کند، و اگر این ادراک به‌واسطهٔ صورتی که در نفس ما حاصل است باشد، آن (صورت) کُلّی خواهد بود، و اگر مجموع کلیّات باشد، تمامشان اختصاص به یک ذات خواهند داشت، زیرا با این‌همه نفس تصوّرش از احتمال صدق بر افراد بسیار بیرون نخواهد بود.

و نیز هر مفهوم کلّی و صورت ذهنی ـ اگرچه امری قائم به ذات ما باشد ـ ما بدان به «آن» و به ذاتمان به «من» اشاره می‌کنیم، پس علم ما به ذات ما عین وجود ذات و هویّت شخصی ما می‌باشد.

بدان که در اینجا نکته‌ای ارزشمند است که آگاهی و هُشدار بر آن لازم و واجب می‌باشد و آن اینکه کسی می‌تواند بگوید: نفس انسانی ناگزیر جوهری متحصّل است، و ذاتاً هر جوهری ناگزیر تحت مقولهٔ جوهر واقع می‌شود، پس جوهر، جنس برای آن می‌باشد، و هرچه دارای جنس است، ناگزیر دارای فصل خواهد بود، پس نفس، مرکّب از جنس طبیعی و فصل طبیعی است و هردو ـ یعنی هردو طبیعت ـ دو مفهوم کُلّی خواهند بود، و هرچه که مرکّب از مفهومات کلّی است، امکان اشارهٔ بدان، جز به «آن» نخواهد بود ـ نه به «من» ـ .

اگرگویی: جنس و فصل برای نوع نفس دو جزءاند، پس ناگزیر از انضمام امری

جزئی به آن دو می‌باشد تا قوام شخصی آن تمامی پذیرد، درحالی که متقوّم از معنی نوعی ـ با تشخص ـ احتمال صدق بر افراد بسیار را ندارد.

گویم: گرفتم که مرکّب از چندین معنی، با اَمرِ دیگری که به ذات خود شخصی است ـ مانند وجود و امثال آن ـ باشد، اگرچه صدقش بر افراد بسیار ممتنع و محال است، ولی در تعقّلِ این مرکّب، ناگزیر از تعقّل مقوِّمات کُلّی آن ـ به علم کُلّی و صورت ذهنی ـ هست، و هرچه که این‌گونه است، نسبت به ما «آن» است و امکان اشارهٔ به «من» نخواهد بود؛ و ما به وِجدان خویش می‌دانیم که هنگام ادراکمان مر ذاتمان را، گاه از تمام مفهومات و عنوانات کلّی ـ تا چه رسد به مفهوم جوهر و یا ناطق و یا غیرآن ـ غافل و بی‌خبریم، و هرگاه که آن را از این امور ادراک کردیم، بدان به «من» اشاره نمی‌کنیم؛ پس از این امر دانسته می‌شود که «کُل» از ما غایب است ـ مگر هویّت بسیط ما ـ پس ناگزیر باید این هویّت بسیط، وجود باشد ـ نه غیر آن ـ چون هر چیزی که غیرآن باشد، ناگزیر تحت یکی از مقولات خواهد بود، پس از اموری کُلّی مرکّب خواهد بود، درحالی که وجود این چنین نیست، زیرا بارها گفته آمد که وجود، تحت هیچ معنی کُلّی داخل نمی‌باشد ـ اگرچه بسیاری از این معانی بر آن صدق کند ـ .

از اینجاست که ایراد برخی از آنان بر اینان ـ هنگامی که تجرّد نفس را اثبات کردند ـ دفع می‌گردد که: ما از بدن و دیگر اجسام و عوارض آنها غافلیم، ولی از ذات خودمان غافل نیستیم، پس ذات ما جوهر مجرّدی است غیر از جنس اجسام و عوارض آنها، لذا به‌گونهٔ معارضه (در پاسخ به ایراد) می‌گوید: بسیار اتفاق می‌افتد که ما ذات خودمان را ادراک می‌کنیم و به‌خاطرمان اصلاً معنی جوهرِ مجرّد خطور نمی‌کند، بنابراین چگونه ذات ما عین جوهر مجرّد خواهد بود؟

و از آن جمله آنکه: همان‌طور که نفس ذات خودش را به نفس صورت ذات خودش ادراک می‌کند ـ نه به‌صورت دیگری ـ همین‌طور بسیاری از قواهای ادراک‌کننده و حرکت دهندهٔ آن را ـ نه به‌صورت ذهنی دیگری ـ ادراک می‌نماید؛ و بیان آن از وجوهی چند است:

نخست آنکه: نفس در بدنِ خاصِ شخصیِ خود تصرف می‌کند و قوای شخصی آن را که موجود در اعیان‌اند در کار می‌گیرد، زیرا مثلاً قوّهٔ متفکّرهٔ آن را در کار می‌گیرد و آن

را در تفصیل جزئیات و ترکیب آنها و ترتیب حدود وسطیٰ در خدمت می‌آورد، و آنها ناگزیر، صورتهایی جزئی‌اند که در مشهد نفس موجوداند و نزد آن حاضر و در مقابلش صف زده‌اند که آنها را هرگونه که بخواهد می‌گرداند و درشان تصرف ـ به پیش و پس و جمع و تفریق کردن ـ می‌نماید، و قابل این تصرّفات و گرداندن‌ها، جز صورت‌هایی شخصی و عینی نمی‌باشد، نه امور کلّی ذهنی که از حیث وجود مبهم می‌باشند، و همین‌طور است آلتی که بدان تصرّف و ترتیب واقع می‌شود ـ یعنی قوّهٔ متفکره ـ و این‌چنین نفس، قوای خیالی و جسمی خود را ادراک می‌کند و در آنها تصرف کرده و نگهشان می‌دارد، و بدانها صور موجود در آن (نفس) حفظ و نگهداری می‌شود و به‌واسطهٔ اعیان آنها صورت‌های دیگری غیر آنها را مشاهده می‌کند، تا تضاعف و دوچندانی صورت‌ها و کشیده شدنشان به بی‌نهایت لازم نیاید، پس در این هنگام آن امور را مشاهده کرده و آنها را به چشم ذاتش ـ نه به چشم دیگری ـ مشاهده می‌کند.

دوم آنکه: ادراک این امور اگر به‌صورتی ذهنی که از آنها اخذ و اعتبار شده است باشد، ما باید آنها را به‌گونهٔ کلّی ادراک می‌کردیم، درحالی که لازم باطل است، چون ما در نفس خود می‌یابیم که بسیاری از این صورت‌های ادراکی را به‌گونهٔ جزئی ادراک می‌کنیم، این حال تمام مردمان است، ولی صاحبان کمال با مشاهدهٔ حضوری، حاملان این صورت‌ها و حافظان و نگهدارانشان و نویسندگان اعمال و صدای قلم‌های آنان و چگونگی نوشتنشان را ادراک می‌نمایند، و بطلان لازم، مستلزم بطلان ملزوم می‌شود، و چون ملزوم باطل شد، پس نقیض آن درست است و این همان مطلوب است.

سوم آنکه: ما به‌سبب بیماری و یا قطع اتصالی که در کالبدمان واقع می‌شود دردمند می‌گردیم، و دردمند شدن عبارت است از شعور و آگاهی به منافی، و این دردمندی آن‌گونه نیست که به‌جهت قطع اتصال حاصل شده باشد و یا آمیزش آزار رساننده و یا چگونگی آزار را صورت دیگری ـ جزئی ـ در این عضو، و یا صورتی کلّی ـ در نفس ـ و یا در غیر آن دو باشد، بلکه ادراک شونده در این دردمندی، نفسِ قطع اتصال و یا یک نوع چگونگی و کیفیّتی که قائم به عضو است می‌باشد، آری! بسا که از ادراک این منافی ـ به‌صورت دیگری ـ دردمندی دیگری غیر این دردمندی حسّی حاصل می‌شود؛ بنابراین ثابت شد که برخی از اشیاء هستند که در ادراکشان، تنها حضور ذاتشان برای

نفس ـ و یا به‌واسطهٔ امری که آن (امر) تعلق حضوری بدانها دارد ـ کافی و بسنده است.

چهارم آنکه: هرکس که چیزی را بیرون از ذات و نفس قوایش ادراک نماید، آن‌چیز را به‌صورتی که نزد نفسش حاصل از آن‌چیز و مطابق با آن است ادراک می‌نماید، امّا آن‌صورت را به‌عین همان صورت ـ نه به‌صورت دیگری مطابق آن ـ ادراک می‌نماید، وگرنه لازم می‌آید که در یک محل، صورت‌هایی که در ماهیّت باهم مساوی و برابراند و به‌واسطهٔ عدد و شمار باهم اختلاف دارند جمع آید و این محال است.

پنجم ـ که از عرشیّات (علوم الهامی) است ـ آنکه: نفس در مبدأ فطرتش از علوم تصوّری و تصدیقی خالی می‌باشد، و شکی نیست که در کارگیری آلات ـ مانند حواس ـ فعل اختیاری است نه فعل طبیعی، پس ناگزیر موقوف بر علم به این آلات می‌باشد، لذا اگر هر علمی به‌واسطهٔ ارتسام صورتی از معلوم باشد، موقوف بودنش بر در کارگیری آلت لازم می‌آید که آن هم موقوف بر علم بدان آلت می‌باشد، و همین‌طور سخن بازمی‌گردد، یا به دَور منتهی می‌شود و یا تسلسل، و هردو محال‌اند.

بنابراین به ضرورت، آغاز علوم نفس، علم نفس است به ذات خود، و سپس علمش به قوا و آلات خویش که عبارت از حواس ظاهری و باطنی است، و این دو علم از علوم حضوری می‌باشد، و بعد از این دو علم، از ذات نفس به ذات خود، در کارگیری آلات ـ بدون تصوّر این فعلی که عبارت از در کارگیری و استعمال آلات و تصدیق به فایدهٔ آنهاست ـ برانگیخته می‌شود، چنانکه در دیگر افعال اختیاری که در خارج، از بدن از ما صادر می‌شود این چنین است، برای اینکه این نوع دیگری از اراده است که به‌سبب قصد و اندیشه و فکر نیست ـ اگرچه از علم بدان مُنفک و جدا نیست ـ ولی در اینجا اراده عین علم است و در غیر آن از افعال اختیاریِ صادرِ از نفس، مسبوق به‌علم بدان و تصدیق به فایده‌اش می‌باشد.

اما فعلی که مانند در کارگیری نفس مر قوا و حواس و همانند آنها راست، از ذاتش برانگیخته می‌شود نه از اندیشه و فکرش، پس ذاتش به ذات خود، موجب است مر درکارگیری و استعمال آلات را، نه به اراده‌ای زائد و نه علمی زائد، بلکه نفس در آغاز فطرت چون عالِم به ذات خود و عاشق ذات و فعل آن بود ـ عشقی که ناشی از ذات

است ـ نیازمند به در کارگیری و استعمال آلاتی شد که جز با آنها وی را توان هیچ امری نبود، این را حفظ کن که بسیار گرانمایه و نفیس است.

و از شواهدی که دلالت بر این مطلب دارد اینکه: گاه صورتی در آلت ادراک حصول پیدا می‌کند و نفس بدان آگاهی ندارد، چنانکه وقتی در فکر و یا خشم و یا شهوت و یا در آنچه که قوّهٔ حس‌کنندهٔ دیگر انجام می‌دهد مستغرق هستی (توجه بدان صورت نداری) پس ناگزیر از التفات و توجه نفس است بدان صورت، بنابراین ادراک، جز التفات و توجّه نفس و مشاهده‌اش مر مُدرَک را نمی‌باشد، و مشاهده به‌صورت کلّی نیست، بلکه به‌صورت جزئی است، پس ناگزیر باید نفس را علمِ اشراقیِ حضوری ـ بدون صورت زائد ـ باشد.

با این وجوه (بیان شده) ثابت و محقق گشت که ادراک ـ مطلقا ـ نیازمند به‌صورتی حاصل می‌باشد، اما نیاز به‌صورتیِ ذهنیِ زائد بر ذات مُدرَک، وقتی است که وجود مُدرَک، وجودی ادراکیِ نوری نباشد، مانند اجسام مادی و عوارض آنها(که وجود ادراکیِ نوری نیستند) و یا آنکه مُدرَک ـ به وجودش ـ حاضر نزد قوّهٔ ادراک‌کننده نباشد [1]، و عدمِ حضور اصلاً یا به‌واسطهٔ عدم وجود مُدرَک است و یا به‌سبب عدم وجود ادراکی آن، و یا به‌جهت عدم وجود ادراکی آن نزد قوّهٔ ادراک‌کننده، برای اینکه هریک از موجودات برای هر کسی حاضر نیست، و هر یک از صورت‌های علمی برای هرکس که صلاحیّت عالِمیّت را دارد حاصل نمی‌باشد، وگرنه باید هر عالِمی، عالِم به همه‌چیز باشد و چنانکه پنهان نیست این‌گونه نمی‌باشد، بلکه در تحقق عالِمیّت و معلومیّت بین دو چیز، ناگزیر از علاقه و همبستگی ذاتی ـ به‌حسب وجود ـ بین آن دو می‌باشد.

پس هردو چیزی که بینشان علاقهٔ اتحادی و ارتباط وجودی تحقق داشته باشد، یکی از آن دو به دیگری عالِم است مگر به‌سبب مانعی، یعنی یکی از آن دو از حیث وجود ناقص و آمیزش با اَعدام داشته باشد و به حجاب و پرده‌های ظلمانی (مادّی) پوشیده شده باشد، برای‌اینکه این علاقه مستلزم حصول یکی از آن دو برای دیگری، و کشف و آشکار شدنش بر او می‌باشد، و این امر گاهی بین نفس ذات معلوم ـ به‌حسب وجود

۱. اوّلی مانند معدوم مطلق و دومی مانند واجب‌الوجود ـ به اعتبار ذاتش به ذاتش ـ و سوّمی مانند صورت‌هایی که در اذهان دیگر ـ عالی و یا سافل ـ است... «سبزواری»

عینی و خارجیش ـ و ذات عالِم واقع می‌شود، چنانکه در علم نفس به ذات و صفات و قوای خودش و صورت‌هایی که در صفحات مشاعرش ثابت‌اند می‌باشد؛ و گاهی هم بین صورتی که از معلوم حاصل است و زائد بر ذات آن (معلوم) و ذات عالِم است می‌باشد، چنانکه در علم نفس می‌باشد، یعنی به‌واسطهٔ آنچه که از ذات، و ذات قوا و مشاعرش خارج است که بدان علم حصولی و علم حادث گفته می‌شود، و ادراک‌کننده درواقع اینجا نیز همان نفس صورت حاضر است نه آنچه که از آن خارج است، و چون به خارج گفته شود: معلوم است، این به قصد دوم است، چنانکه گاهی بر نفس وجود، اطلاق موجود می‌شود و گاه دیگر اطلاق بر ماهیّت موجود می گردد، و موجود درواقع، همان قسم اوّلی است و آن درواقع متعیّن و متمیّز است ـ نه ماهیّت ـ چون آن در ذات خود امری مبهم و از حیث ذات، غیرمتعیّن است، چون بر آن لفظ موجود اطلاق شود، آن از جهت ارتباطش به وجود، به قصد دوم می‌باشد.

و بارها اشاره کردیم که علم، نوع و گونه‌ای از وجود، و بلکه عین آن می‌باشد، پس میزان علم، میزان وجود است، بنابراین هرچه که برای خودش پدید می‌آید، آن برای خودش معلوم است و هرچه برای (به توسط) چیز دیگری پدید می‌آید، آن برای آن دیگری معلوم است، ولی هیولا، وجودش بالقوّه است، لذا به ذات خود موجود نیست، پس به ذات خود عالِم نمی باشد، و صور جسمی و نوعی هم به ذات خود موجود نیستند، لذا به ذات خود معلوم نیستند و هیولا هم عالِم به آنها نیست.

بنابراین در حقیقت، علم به چیزی عبارت است از حضور ذاتش نزد عالِم، و آن تمام‌ترین دو بخشِ علمِ به شئی است، نه به‌واسطهٔ حصول صورتی که آن صورت، غیرذات شئی معلوم است، زیرا هیچ علاقه‌ای بین عالِم و بین ذاتی که غیر صورت علمی است نمی‌باشد، پس هرکس قایل باشد که علمِ به‌غیر، منحصر در ارتسام صورتی از آن است و بس [1]، خطا کرده و تمام‌ترین دوبخش علم را انکار ورزیده است؛ آری! اگر گفته شود: علم به اشیائی که وجود خارجیشان وجودی ادراکی نیست

۱. آنان مشائیان‌اند که علمِ حضوری را در علمِ شئی به نفس خودش منحصر کرده و در علم به‌غیر، آن را نفی کرده‌اند، و قایل شده‌اند که: علم واجب تعالیٰ نیز به اشیاء ممکنی، حصولی ارتسامی است، اینان تمام‌ترین دوبخش علم را ـ در علم به‌غیر ـ انکار کرده‌اند. «سبزواری»

ـ مانند اجسام طبیعی و حرکات و حالات آنها ـ منحصر در حصول صورت دیگری مطابق با آنها است، سخن درستی بود، ولی بیشتر از آنان از آنچه ما تحقیق و ثابت داشتیم بی‌خبراند، یعنی اینکه هیچ حضوری این مادّیات و ظلمات را نزد هیچ کسی نیست، و اینها را هیچ انکشاف و آشکاری نزد مبادیشان، جز به‌وسیلهٔ انواری علمی که متصل بدانها است و درواقع تمام ماهیّات آنهاست که بدانها موجوداند، نمی‌باشند [1].

و از آن‌جمله اینکه: لازم است دانسته شود که معقول، از آن‌روی که معقول است

۱. گویم: انوار علمی نبودن این مادّیات و ظلمات، نسبت به ما است، اما نسبت به مبادی عالی ــ و به‌ویژه نسبت به مبدأ مبادی ــ علوم حضوری فعلی و معلومات بالذات‌اند. اگرچه این مرتبهٔ از علم در مرتبهٔ علم عنایی ذاتی نمی‌باشد. پس حصول آنها برای مادّه، منافی علم در ما است، چون ما محیط نیستیم، پس مُدرِک و دست‌یازندهٔ بدانها هم نیستیم، اما نسبت به محیط به ماده و آنچه که در مادّه است: حضورشان برای مادّه، حضور برای اوست، چون مادّه از حیطهٔ او بیرون نیست، بلکه حضور آنها برای وی به‌گونهٔ شدید و قوی است، چون آنها را برای فاعل، حضورِ به وجوب است، زیرا نسبت معلول به فاعلش به وجوب است و حضور امکانی که نیز آنها را در قابل است، محاط است، و همین‌طور فرق و غیبت و دثور و نابودی هم که مصنف قدس‌سره از موانع ادراک و مُدرَک بودن بالذات قرار داده است این‌گونه می‌باشد یعنی نسبت به ما موانع‌اند، اما نسبت به مبدأ محیط و وحدت جمعیش و حضورش در هر باقی و حاضر و در گذشته، و ثباتش در هر متجدّد و زایل‌شونده موانع نیستند، او اصل ثابت در هر اصل و فرع است و معنی محفوظ در هر صورت و شکل و وضع، پس فرق ــ از آن‌روی که فرق است ــ عین جمع است و غیبت ــ از آن‌روی که غیبت است ــ عین حضور است، و همین‌طور نابودی عین ثبات است و ظلمت عین نور.

در دعا آمده که: یامن لایواری منه لیل داج و لا بحر عجاج و لاسماء ذات ابراج و لا ظلم ذات ارتاج و ارتتاج، یا من‌الظلمة عنده ضیاء..... به‌ویژه دانستی که وجود در هرچیزی اصل است و ما به‌الامتیاز در آن عین ما به‌الاشتراک است. بلکه هیچ نیازی ـ در اینکه این مادّیات علم و عالِم به مبادی‌اند ـ به تجرید نیست، چنانکه خداوند فرموده: ان من شئی الا یسبح بحمده (۴۴ ــ اسراء) آری! آنها عالِم به مبادی‌اند ـ علم بسیط نه مرکّب ــ.

بدان همان‌گونه که حیات دو حیات است: حیات به معنی درک و فعل، چنانکه گفته می‌شود: حیّ یعنی درّاک فعال. و کمترین مراتب درک عبارت از لمس است و کمترین مراتب فعل عبارت از حرکت به اراده است، و این حیات مخصوص نفوس حیوانی و آنچه فوق آن نفوس است می‌باشد، و حیاتی است که مساوی و برابر با وجود است. و آن حیات در هر موجودی و چیزی ساری و جاری است و هرجا وجود می‌گردد، آن‌هم با وجود می‌گردد ـ بلکه عین وجود است ـ همین‌طور علم هم دو علم است: علمی است که در حیات ـ به‌معنی اوّل ــ اعتبار می‌شود، و این همان علم خاص و علم مساوی و برابر با وجود است و در ساری و جاری بودن تأسّی بدان (وجود) دارد ــ و بلکه عین آن (وجود) ـ می‌باشد؛ پس با این بیان و استدلال، بین نفی مصنف قدس‌سرّه اینکه: مادّیات برای مبادی علم و معلوم‌اند و بین اثبات اینکه وجود، عین علم است و نظایر آن که مستلزم این امر است که آنها علم و عالِم به مبادی باشند ـ اگرچه علم بسیط باشد تا چه رسد به اینکه برای مبادی علم و معلوم باشند ـ جمع می‌آید. «سبزواری»

ـ یعنی معقولِ به حقیقت و ذات ـ وجودش در نفس خودش و وجودش برای عاقلش و معقولیّتش ـ بدون اختلاف جهت ـ یک‌چیز است؛ همین‌طور محسوس، از آن‌روی که محسوس بالذات می‌باشد، یعنی صورت حسّی که نزد جوهر حسّاس متمثّل است، وجودش در نفس خودش و وجودش برای حسّ‌کننده و محسوسیّتش ـ بدون اختلاف جهت ـ یک‌چیز است، پس هرچه که وجودش برای غیر خودش است، برای ذات خود معقول نیست و محسوسِ آن (ذات خود) هم نیست، مانند صورت‌های طبیعی و جمادی و غیراینها، و مانند چشم و گوش و دیگر حواس، از این‌روی به ذات خودشان احساس نمی‌کنند، یعنی چشم، چشم را حسّ نمی‌کند و گوش، گوش را ادراک نمی‌نماید، بلکه نفس است که چشم و آنچه را که بدان می‌بیند ـ و دیدن و همگی را ـ ادراک می‌نماید، و گوش و شنیدنی و شنیدن را ـ همگی ـ ادراک می‌کند، چون آنها برای ذات خودشان موجود نیستند.

و چون این ثابت شد گوییم: اگر صورت معقول به ذات خودش قائم بود، باید برای ذات خودش موجود باشد و به ذات خودش معقول گردد و عقل و عاقل و معقول باشد، و همین‌طور اگر ما صورت محسوس را امری مجرّدِ قائمِ به ذات خود فرض کردیم، برای ذات خود محسوس است و وجودت برای ذاتش نفسِ محسوسیّتش برای ذات خود است، پس حسّ و حاسّ و محسوس می‌گردد، چنانکه بدین مطلب بعضی از پیروان مشائیان تصریح کرده‌اند که: اگر طعم و مزه قائم به ذات خود فرض شود، باید برای نفس خودش طعم باشد.

با این تحقیق آنچه را که شیخ اشراق اشکال کرده دفع می‌شود که: اگر علم عین حصول باشد، باید هر جمادی عالِم به ذات خود و به اعراضی که قائم بدوینـد باشد، برای اینکه هیچ جمادی نیست مگر آنکه برایش ماهیّتی و بعضی صفات حصول یافته است، این بدان‌جهت است که پیش از این گفته آمد: صورت‌های جمادی و آنچه در روند آنهاست چون برای مواد حاصل‌اند، ذات آنها برایشان حصول ندارد، زیرا قائم به غیر خود، انیّتش برای او به‌عینه انیّتش است برای محلّ او، پس اگر برای او چیزی حصول پیدا کرده باشد ـ خواه صورت و یا عرض ـ حصولش درواقع برای محل او می‌باشد ـ نه برای او ـ برای اینکه هرچه که برای نفس خود حصول ندارد ـ خواه حصول

در نفس خود داشته باشد و یا نداشته باشد ـ چگونه چیزی برایش حصول پیدا می‌کند؟

و نیز از جانب ما برایت روشن شد که وجود این اجسام طبیعی و حالاتشان، آمیختهٔ با اَعدام و حجاب و پوشش‌های ظلمانی در نفس خودشان است، تا چه رسد بدانچه که به پرده و پوشش‌های خارجی درنوردیده شده است، پس مانع از معلومیّت نزد ما در جماد و غیر جماد ـ به ذاتشان ـ تنها اینکه دارای محلّ و مادّه‌اند و یا اینکه دارای آمیزش و پوششی که ملحقِ به ذات آنها است نمی‌باشد، بلکه گونه و نحو وجودشان در نفس خودشان، مانع از تعلّق علم بدانها است، خواه عقلی باشد و یا حسّی، و پیش از این بدانچه در وجه دوم از تباهی و نارسایی می‌باشد اشاره کردیم.

پندار و هشدار

بدان که بعضی از مردمان پندارند، حکما بر این امر که هر مجرّدی عاقل است، استدلال به استنتاج از دو موجبهٔ کلّی ـ در شکل دوم ـ کرده‌اند، یعنی از سخن آنان که: هر صورت غیر جسمی مجرّد از مادّه است و هر صورت معقولِ بالفعلِ از شئی هم مجرّد از مادّه است؛ چنین استنتاج کرده و گفته‌اند: هر صورت غیر جسمی، معقول بالفعل است؛ درحالی که دو موجبه در شکل دوم نتیجه نمی‌دهد و این پنداری تباه است، بلکه آنان می‌گویند: هر چیزی که موجود است و از حیث وجود مجرّد از مادّه است، صورت ذاتش برای ذاتش موجود است نه برای غیر آن، پس برای ذات خود معقول و عاقل است؛ و یا اینکه گفته‌اند: هرچه از مواد که مجرّد است یا جایز است تعقّل شود و یا آنکه جایز نیست، و محال است جایز نباشد که تعقّل شود، چون هر موجودی این امکان را دارد که به‌وجهی تعقّل شود، پس جایز بودن معقولیّت آن یا به این است که در آن چیزی تغییر نمی‌پذیرد تا آنکه معقول بالفعل گردد، و یا به این است که در آن چیزی تغییر می‌پذیرد، مانند حال در معقولات بالقوّه، از اجسام و غیر اجسام که در معقولیّتشان نیاز به انتزاع و تجرید مجرّد کننده‌ای دارند تا آنها را انتزاع کرده و از مادّه و از پرده و پوشش‌های مادّه مجرّدشان سازد تا معقولِ بالفعل ـ پس از آنکه معقول بالقوّه بودند ـ گردند.

ولی بخش دوم دربارهٔ مجرّد بالفعل جایز نیست، برای اینکه آنچه از صفات و احوال

ـ به امکان عام ـ آن راست، همان ـ به وجوب ـ وی راست، زیرا او را نه انفعالی است و نه تغییری، پس برایش چیزی پیش نمی‌آید، بنابراین هرچه برای آن جایز باشد، برای وی لازم می‌شود، و چون جایز است که هر مجرّدی معقول باشد، پس لازم است که پیوسته و دائم معقول بالفعل باشد، بنابراین لازم است که برای ذات خود ـ با قطع‌نظر از غیر او ـ معقول باشد، در این‌صورت عاقل ذات خود است، زیرا اگر بالفعل عاقل ذات خود نباشد، باید بالقوّه معقول ذات خود باشد، درحالی که ما آن را معقول بالفعل فرض کرده بودیم و این خلف (خلاف فرض) است.

در اینجا شک‌هایی چند است که زایل کردنشان لازم است:

نخست آنکه: اینکه عالِم به نفس خود بودنِ چیزی، معلومات برایش کشف و روشن می‌شود، حال خارجی است که مغایر نفس حقیقتش ـ از آن حیث که حقیقتش است ـ می‌باشد، پس علمِ تنها، نفس حقیقت عالِم ـ بدون انضمام صفتی زائد ـ نمی‌باشد، وگرنه باید ذاتش ـ از آن حیث که ذاتش است ـ مصداق صدق مفهوم عالِم باشد، زیرا هر چیزی در نفس خویش، خودش خودش است، و هر ماهیّتی از حیث نفسش جز اینکه نه موجود است و نه معدوم نمی‌باشد، پس در عالِم به نفس خود بودن چیزی مثلاً، ناگزیر از امر دیگری غیر نفس ذات آن چیز است که به‌حسب آن چیز مصداق عالمیّت و معلومیّت آن چیز باشد، بنابراین چگونه علمِ مجرّد به ذات خودش، عین ذاتش می‌باشد؟

گویم: این مغالطه‌ای است که منشأ آن آمیختن بین وجود و ماهیّت است، برای اینکه لفظ ذات، گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن هویّت شخصی می‌باشد و گاه دیگر اطلاق می‌گردد و مراد از آن ماهیّت نوعی می‌باشد، درحالی که علم در جوهرِ قائمِ به ذات خود، عین وجودش می‌باشد، نه اینکه اگر برای آن ماهیّتی کلّی فرض شود، معنی آن ماهیّت عین معنی علم خواهد بود، پس ذات مجرّد به ذات خود و هویّت خویش، مصداق صفت علم ـ بدون انضمام چیز دیگری بدان ـ خواهد بود، و بارها دانستی که صدق مفهومات متغایر بر چیزی، درخواست متغایر بودن جهات صدق را اصلاً ندارد، و کثرت آنها اشکال و خدشه‌ای در وحدت ذاتی که موصوف بدانها است وارد نمی‌آورد، جز آنکه موجب تغایر حیثیّات می‌گردد.

دوم آنکه: صاحب کتاب مباحث مشرقی (خطیب‌رازی) بر حکم حکما ـ در اینکه: علم هر مجرّدی به ذات خودش زائد بر ذاتش نیست ـ اعتراض کرده و گفته: اگر چنین باشد باید هر کس که مجرّدی را تعقّل کرد، عاقل ذات خودش بودن را هم تعقّل کرده است، درحالی که چنین نیست، برای اینکه اثبات این امر که مجرّدات عاقل ذات خویشند نیاز به برهان تازه دارد، چون اثبات عاقل بودنشان غیر از بیان اثبات وجودشان می‌باشد، آیا نمی‌نگری! هرکس که اثبات وجود باری‌تعالی را به‌گونه‌ای از برهان کرده است، در اثبات علمش اکتفای بدان نکرده است؟ بلکه اقامهٔ حجت و برهان دیگری برای او وی را لازم می‌آید.

پاسخ ـ به‌گونه‌ای عرشی (الهامی) پس از آنکه گفته شد: عقلِ مجرّدِ به ذات خود، عین وجود خاص خود است که قائم به ذات خودش می‌باشد نه به‌غیر خود ـ آنکه: این‌گونه از وجود امکان ندارد که مطلقا برای غیرخودش حصول پیدا کند، تا چه رسد به کسی که برهان بر وجودش آورد، آنچه که برای او و هنگام اقامهٔ برهان حصول پیدا می‌کند، صورتی است علمی، مطابق با این معنی که موجود است، پس در اینجا ماهیّتی موجود برای شئی دیگری حصول پیدا می‌کند که آن نفس آن ثابت شده و یا عقل آن است که در این‌گونهٔ از وجود برای او حاصل است نه اینکه برای ذاتش حاصل است، پس این صورت، معقول آن است نه معقول برای ذات خود، چون ثابت شده: هرچه که وجودش برای غیرخودش است، جز برای آن غیر ـ نه برای ذات خودش ـ حصول ندارد، و این غیر فقط عاقل آن است، نه اینکه وی عاقل نفس خود در این وجود می‌باشد، بلکه در وجود دیگری که او راست ـ هنگامی که به نفس خودش قائم است ـ می‌باشد؛ بنابراین از این امر لازم نمی‌آید وجود مجرّداتی که قائم به نفس خوداند عین معقولیّتشان برای ذات خویش باشند، یعنی وجودشان که قائم به‌غیر خودشان است، عین معقولیّتشان برای ذاتشان باشد، بلکه آن عین معقولیّت آنها است برای آن غیر، پس لازم نمی‌آید هرکس که ذات آنها را تعقّل کرد، عاقل بودن آنها مر ذاتشان را هم تعقّل کرده باشد، مگر آن کس که ذات آنها را به علم حضوری اشراقی می‌داند، چنانکه برای برخی از سالکان از معراجیان ـ هنگام فنایشان از بشریّتشان و بر شدنشان به آسمانهای برین ـ این امر واقع می‌شود.

سوم آنکه: بسیاری از منتسبان به دانش و فضل پنداشته‌اند هنگامی که شئی عالِم به ذات خود و معلوم به ذات خود است، اختلاف دو حیثیّت لازم می‌آید، و اینکه موضوع عالِمیت به اعتباری غیر از موضوع معلومیّت است؛ و صاحب کتاب حواشی تجرید این را مقایسهٔ با درمانِ نفس مر خودش را کرده است، چون شکّی نیست که وی از آن حیث که درمان کننده است، غیر از آن حیث است که درمان شونده است، پس مؤثر، نفس است ـ از آن حیث که ملکهٔ درمان دارد ـ و متأثر هم نفس است ـ از آن حیث که استعداد قبول درمان دارد ـ.

شگفت آنکه وی بین اختلاف دو امری مقایسه کرده که اصلاً موجب تکثّر نمی‌شود، نه در خارج و نه در ذهن و نه در ذات و نه در اعتبار ـ مانند عالِمیّت و معلومیّت ـ و بین اختلاف دو امر، ناگزیر از تکثّر در آن، در خارج و عین ـ نه ذهن و اعتبار ـ می‌باشد، برای اینکه تأثیر تجدّدی و تأثر تجدّدی ـ که هردو جنس عالی‌اند ـ در ذاتی باهم اشتراک ندارند، یعنی در دو مقولهٔ: «أن یفعل» و «أن ینفعل» پس قوّهٔ انفعالی را ناگزیر از مادّه‌ای جسمانی است، پس هنگام انفعال نفس به‌سبب حصول حالت نفسانی جدید، ناگزیر از مادّه‌ای بدنی که حامل قوّهٔ انفعال است می‌باشد تا بدان، از حالتی به‌حالت دیگر انتقال پیدا کند؛ حتّی اگر نفس را غیر متعلق به بدن مادّی فرض کنیم، در آن مقام امکان استکمال به کمال مجدّد و تازه‌ای و انفعال به صفتی حادث و نو برایش نیست، پس درواقع درمان کننده [1] ـ یعنی مداواکننده‌ای که بهبودی و دارو می‌دهد ـ عبارت از قوّه‌ایست که بالاتر و برتر از نفس طبیعی می‌باشد، تا چه رسد به بیمار و درمان کننده، یعنی بیماری که درنوردیدهٔ به آفت و نقص است، و آن امری است که تعلق بدانچه معدن آفت و شرّ است دارد، و آن مادّه و یا چیزی که اتصال به ماده ـ از جهت اتصال آن‌چیز بدان ـ دارد می‌باشد، خواه صورت طبیعی باشد و یا نفسانی، پس موضوع در هردو از جهت ذات و اعتبار مختلف است؛ اما موضوع عالِمیّت و معلومیّت: او نیازی به اختلاف داشتن ندارد، نه در ذات و نه در اعتبار ذهن،

۱. اگرچه این مؤاخذه‌ایست شبیه مؤاخذات لفظی، چون اثبات وسایط برای افعال جزئی منافی استناد به فاعل حقیقی درواقع نیست، و اینکه در وجود، مؤثری جز خدا نیست، جز اینکه این سخن او مؤاخذه و بلکه بیان واقع ـ در تغایر جهت در اینجا ـ می‌باشد. «سبزواری»

چنانکه به این مطلب ابن‌سینا در بسیاری از کتابهایش تصریح دارد.

چهارم آنکه: تمام متأخران پنداشته‌اند که تضایف ـ مطلقا ـ از اقسام تقابل است و اینکه دو متضایف دو متقابل‌اند؛ چون شنیدند که اینان در بحث تقابل گفته‌اند: از اقسام چهارگانهٔ آن، تقابل تضایف است، از این‌روی حکم کرده‌اند که اضافهٔ عالِمیّت، مغایر ـ یعنی مقابل ـ اضافهٔ معلومیّت می‌باشد، و چون در علم شئی به نفس خودش، در عالِم و معلوم بودن یک ذات بر آنان اشکال شود که اجتماع دو متقابل لازم می‌آید، برای رهایی از آن اشکال گویند: تغایر بین موضوع عالِمیّت و معلومیّت در آنجا اعتباری است، درحالی که پی نبرده‌اند که تغایر اعتباری در موضوع، در ملاک و جواز اجتماع دو متقابل کافی نیست؛ سپس (گوییم:) اگر قایل شوند که اضافهٔ عالمیّت در بسیط، امری اعتباری و ذهنی است که در خارج حصول ندارد، و همین‌طور معلومیّت، این از ناپسندترین و زشت‌ترین سخنانی است که برخورد با برهان دارد، به‌جهت این شبههٔ ناپسند، گروهی از پیشینیان علم حق‌تعالی را به ذات خودش انکار کرده‌اند.

آنچه که بدان ریشه و اَصل این شبهه قطع و بریده می‌شود اینکه: وجود هریک از دو مفهوم، متضایف نیستند تا آنکه مقتضی تغایر بین آن دو ـ به‌وجهی از وجوه ـ باشد، تا چه رسد به تقابل، برای اینکه مفهوم عالِمیّت مثلاً، اقتضای این امر را ندارد که وجودش به‌عینه، اصلاً غیر وجود معلومیّت ـ به وجهی از وجوه ـ باشد، بلکه هیچ مفهومی از مفهوماتی که از حیث وجود نیز باهم تباین و دوری دارند نیستند که خود به تنهایی اقتضای این امر را ـ مگر با بیان و برهان ـ داشته باشند، این به‌جهت جایز بودن صدق مفهومات فراوان بر ذات یگانه و یکتای احدیّت می‌باشد، پس بعضی از متضایف‌ها هستند که عقل به تقابل آنها حکم می‌کند، مانند علّیّت و معلولیّت و تحریک و تحرّک (حرکت دادن و حرکت کردن) و مستعدّ و مستعدٌله، و تقدّم و تأخر، برای حصول تنافی بین دوطرف آنها در وجود، نه در مفهوم تنها ـ چنانکه به این امر پیش از این اشاره کرده‌ایم ـ و بعضی از آنها این چنین نیستند، مانند عالِمیّت و معلومیّت و آنچه در روند این‌دو می‌باشد، مانند مُحبّ و محبوب و عاشق و معشوق و غیر اینان، پس آن چیزی که از اقسام تقابل ـ از مضاف ـ می‌باشد، از نوع اوّلی است نه آنچه که از نوع دومی است.

و چون این مقدمات بیان شد، آغاز در تحقیق علم او تعالی به ذات خود و به آنچه که غیرخودش است می‌کنیم، و نیز در چگونگی علم او به اشیاء مُبدَعه (عقول مجرد و نفوس) و کائنه (محدثات و پدیده‌های نو) و مراتب علم او تعالی بدانها ـ مانند عنایت و قضا و قدَر و کتاب ـ در چند فصل دیگر سخن خواهیم گفت.

۲
فصل
در اثبات علم او به ذات خود

پس از آنکه در گذشته اصولی چند را بیان داشتیم گویا دیگر نیازی به بیان بیشتر ـ برای این مطلب ـ نداشته باشی، با این‌همه جهت توضیح بیشتر می‌گوییم: حقیقت علم چون بازگشتنش به حقیقت وجود است، البته به‌شرط سلب نقایص عدمی و عدم پوشیدگی به پوشش‌های ظلمانی، و ثابت شد: هر ذاتی که از حیث وجود مستقل است و از هرچه که بپوشاندش مجرّد، آن ذات (موجود) برای ذات خودش حاصل است، پس برای ذات خود معقول است (یعنی معقول ذات خود است) و تعقلش مرذات خودش را عبارت از وجود ذاتش است ـ نه غیر این ـ و این حصول و یا حضور، درخواست تغایر بین حاصل و حاصل شدهٔ برای وی، و حاضر و آنچه نزدش حاضر است را ندارد، نه در خارج و نه در ذهن؛ پس هرچه که از حیث وجود قوی‌تر، و از حیث تحصّل شدیدتر و از حیث ذات برتر و مبرّای از نقص و نارسائیهاست، از حیث عقل و معقول تمام‌تر و از جهت عاقل بودنش مر ذات خود را شدیدتر است.

لذا واجب‌الوجود چون مبدأ زنجیرهٔ وجوداتی که در شدت و ضعف و برتری و پستی ـ از عقلیات و حسیات و مبدَعات و مکوَّنات ـ مترتب‌اند می‌باشد، در برترین و بالاترین مراتب وجود و تجرّد آن (از مادّه) می‌باشد و در کمال شدّتش نامتناهی است، و غیراو از موجودات ـ اگرچه در قوّه، به‌حسب عِدّت و مدّت نامتناهی فرض شوند ـ آن‌گونه نیستند که امکان تحقّق مرتبهٔ دیگری در شدّت، فوق آنها نباشد.

پس واجب‌الوجود از آن‌جهت که فوق «مالایتناهی به ما لایتناهی» (بی‌نهایت از آن‌روی که بی‌نهایت است) می‌باشد، میزان عاقلیّتش مر ذات خود را بر این میزان و

مرتبه است، بنابراین نسبت عاقلیّت او تعالی در تأکد و استواری به عاقلیّت مجرّدات به ذات خودشان، مانند نسبت وجود اوست در تأکد و استواری به وجود آنها؛ پس علمِ موجودِ حق به ذات خودش، تمام‌ترین علوم و شدیدترینش از لحاظ نوریت و ظهور و آشکاری است، بلکه علم حق‌تعالی را به ذات خود، هیچ نسبتی با علوم غیر او به ذات خودشان نیست، چنانکه هیچ نسبتی بین وجود او و وجودات اشیاء نمی‌باشد؛ و همان‌طور که وجودات ممکنات در وجود او مستهلک و درنوردیده‌اند ـ البته آن‌گونه که بیانش با برهان گذشت ـ همین‌طور علوم ممکنات در علم او به ذات خودش درنوردیده‌اند؛ و نیز دانستی که وجود او حقیقت وجودی است که از آن (حقیقت) هیچ وجودی از وجودات بیرون نیست، همین‌گونه، علم اوهم به ذات خودش حقیقت علمی است که از آن چیزی از علوم و معلومات پنهان و غایب نیست.

یادآوری

پیش از این در فلسفهٔ نخستین و علمِ کلّی شنیدی آنچه را عقل بدان حکم کند که آن کمالِ برای یک موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد و موجب اختصاص به چیزی نازلتر و باعث تغیّر و تجسّم و ترکّب نشده و سپس در موجودی از موجودات تحقق پذیرد، در موجودِ حق هم از حیث تحقق ـ به امکان عام ـ امکان‌پذیر است، پس وجودش ناگزیر لازم و واجب می‌شود، وگرنه باید در حق‌تعالی جهت امکانی که مقابل وجوب ذاتی است باشد، درحالی که پیش از این گذشت که واجب‌الوجود به ذات خود، واجب‌الوجود از تمام حیثیّات می‌باشد، و شکی نیست که علم صفتی کمالی برای موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ می‌باشد و اقتضای تجسّم و تغیّر و امکان خاص را نمی‌کند، و این امر در بسیاری از موجودات ـ مانند صاحبان خرد ـ تحقق و ثبوت دارد، پس حصولش برای ذات او تعالی ـ به‌گونهٔ وجوب بالذات ـ لازم است.

و نیز (گوییم:) چگونه نزد صاحب فطرت و سرشت عقلی جایز است که بخشندهٔ کمالی و افاضه کنندهٔ آن، آن کمال را فاقد باشد؟ در آن‌صورت بخشیده شده برتر از بخشنده خواهد بود و دهنده از گیرنده ارجمندتر، پس استناد تمام ممکنات به ذات او تعالی که وجوب صِرف و فعلیّت محض است ثابت شد؛ و از جمله آنچه که بدو

استناد داده می‌شود عبارت از ذوات عالِم و صور علمی است و بخشندهٔ هر چیزی، فراگیر تمامِ کمال غیر مُکثّر است تا بخشندهٔ کمال از آن کوتاهی نداشته باشد، پس واجب تعالی عالِم است و علمش ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ غیر زائد بر ذاتش می‌باشد.

۳
فصل
در علم او تعالی به غیرخودش

پیش از این در بحث علم کلّی گذشت که علمِ تام به علّتِ تام و یا به‌جهت اینکه علّت است (یعنی علّت بودنش) اقتضای علم تام به معلول آن را دارد، و نکند از سخن ما که گفتیم: جهت علّیّت و یا حیثیّت علّت بودن چیزی، نفس معنی اضافیِ از علّیّت را فهمیده باشی که حصولش از علّت و معلول ـ هردو ـ متأخر است! بلکه امری است که بر معلولی که بدان، علّت علّت است و بدان وجود معلول حصول پیدا می‌کند تقدّم و پیشی دارد.

و شکی نیست که قوام هر معلولی به امری است که مقوِّم او و به ذات خود محصِّل او ـ بدون موقوف بودن بر غیرخود ـ می‌باشد، وگرنه باید او با آن غیر، اقتضا کنندهٔ معلول باشد، درحالی که سخن در آنچه که وجود معلول به استقلال موقوف بر آن است می‌باشد، پس در هر علّت مستقلی ناگزیر از معلولی است که آن معلول از لوازم آن (علّت) می‌باشد، پس هر معلولی از لوازم ذات علّت اقتضاکنندهٔ خود است، لذا هرگاه که آن علّت به‌خصوص خود ـ حصول پیدا کرد ـ خواه حصولش در ذهن باشد و یا در خارج ـ آن معلول ـ به‌خصوص خود ـ حصول پیدا خواهد کرد، چون روشن شد که آن از لوازم ذات آن (علّت) می‌باشد و حال عکس، این چنین نیست، برای اینکه معلول، علّت را به‌خصوص آن اقتضا نمی‌کند، وگرنه باید علّت، معلولِ معلولِ آن باشد، بلکه به‌واسطهٔ امکان و نیازش، علّتی را اقتضا می‌کند، لذا هرجا و هرگاه علّتی ـ به‌خصوص خود ـ تحقق یافت، معلول هم به‌خصوص خود تحقق خواهد یافت، و هرجا و هرگاه معلولی تحقق یافت، علّتی ـ نه به‌خصوص خود ـ

تحقق یافته است، پس حصول علّت، برهان قاطع و دلیل محکمی است بر وجود معلول ـ به‌خصوص خود ـ و حصول معلول، برهان قاطع و دلیل محکمی است بر وجود علّتی، و آن دلیل ظنّی است بر وجود علّت ـ به‌خصوص خود ـ و استدلال از معلول بر علّت را بخشی از برهان شمرده است، و آن به‌نام برهان «انّی» به اعتبار اوّل نامیده شده است، نه به اعتبار دوم.

پس ثابت و تحقق یافت که علم به علّت تامّ و یا به‌جهت اقتضاکنندهٔ آن، موجب علم به معلول می‌شود، بلکه ثابت شد که علم به دارای سبب، جز از جهت علم به‌سبب آن حاصل نمی‌گردد.

و چون این اصل کلّی گفته آمد گوییم: چون ثابت شد که واجب تعالی عالِم به ذات خودش است؛ و شکی نیست که ذاتش علّت اقتضاکنندهٔ غیرخودش بر ترتیب و نظام است، چون او به ذات خود اقتضاکنندهٔ صادر نخستین و به توسط آن اقتضاکنندهٔ صادر دومین [1] و به توسط آن دو، سومی.... و همین‌طور تا آخرِ موجودات می‌باشد، لازم می‌آید که او تعالی، عالِم به تمام اشیاء ـ بر نظام اتم ـ باشد، پس علم او به تمام آنچه که غیرخودش است لازمِ علمش به ذات خودش می‌باشد، چنانکه وجود غیر او، تابع وجود ذات اوست.

اما چگونگی این علم به اشیاء (موجودات)، به‌گونه‌ای که از آن تکثّری نه در ذاتش و نه در صفات حقیقیش و نه فاعل و قابل بودنش لازم نیاید، و نیز از آن ایجاب از جهت این علم به اشیاء لازم نیاید که آن آیا پیش از اشیاء است و یا بعد از اشیاء و یا با اشیاء؟ و به اینکه اشیاء را جز هنگام وجودشان نمی‌داند، پس اشیاء را در او تأثیر است و به‌سبب اشیاء درحالی است که پیش از این بر آن حال نبوده است، پس واجب‌الوجود بالذات،

۱. این توسط با نگرش تفصیلی به مراتب وجود است که از جهت شدت و ضعف و بلندی و پستی متفاوت می‌باشند، و اینکه این مراتب صادر از باریِ‌تعالی، به نظام و ترتیب برتر پس از برتر، تا پست‌تری که از آن پست‌تری نیست، به قاعدهٔ «امکان اشرف» ـ چنان که مشهور است ـ می‌باشد؛ اما با نگرش اجمالی آنکه: وجود منبسط بر ماهیّات که به‌نام فیض مقدس نامیده شده است یک امر و یک کلمه است از جانب حق‌متعال که به ماهیاتی که در زنجیره طولی و عرضی‌اند ـ یک‌دفعهٔ دهری و بلکه سرمدی ـ تعلق گرفته است، و اینکه او بر تمام پیکره‌های توحید (موجودات) یک اشراق و یک تابش حقی ظلّی و سایه‌وار کرده است.

آفتاب وجود کرد اشراق   نور او سر به سر گرفت آفاق «سبزواری»

واجب‌الوجود از تمام جهات نمی‌باشد.

بدان که راه‌یابی بدان از بالاترین مراتب کمال انسانی است و دست‌یابی به معرفت آن، انسان را همانند قدّیسان و پاکان، و بلکه از گروه فرشتگان مقرّب قرار می‌دهد، و به‌واسطهٔ دشواری درک آن و پیچیدگیش، گامهای بسیاری از دانشمندان و حتی ابن‌سینا و پیروانش در اثبات علم زائد بر ذات واجب و ذات ممکنات ـ و حتی شیخ پیروان رواقیان (شیخ‌اشراق) و پیروانش ـ در نفی علمِ پیش از ایجاد در این راه لغزیده است، و چون حال این دو دانشمند ـ با نهایت تیز هوشی و شدّت دانششان و بسیاری فرو رفتنشان در این فن ـ این‌گونه است، حال کسانی که پائین‌تر از این بزرگوارانند، یعنی صاحبان بدعت و هوس و جدل در سخن و ستیز با طرف مقابل چگونه خواهد بود؟

و به‌واسطهٔ آنچه از دشواری و اشکال که گفتیم، برخی از پیشینیان از فلاسفه علم حق‌تعالی را به موجودات ـ غیر از ذات و صفاتش که عین ذاتش است ـ انکار ورزیده‌اند، چنانکه برخ دیگر از آنان علم او را اصلاً به هرچیزی نفی کرده‌اند، بر این مبنا که علم ـ نزد آنان ـ اضافهٔ بین عالِم و معلوم است، درحالی که هیچ اضافه‌ای بین شئی و نفس خودش و یا صورتی زائد بر ذات معلوم که مساوی و برابر آن باشد نیست، پس تعدّد واجب لازم می‌آید، و چون ذات خود را ندانند، غیر خود را هم نمی‌دانند، برای اینکه علم چیزی به غیر خود، پس از علم اوست به ذات خود، لذا در بیابان گمراهی به سرگشتگی افتادند و زیان سنگینی را متحمّل گردیدند؛ چه زشت و ناپسند است آفریدهٔ شدهٔ ناتوانی که ادعای احاطهٔ علمی به مراتب مُلک و دقایق ملکوت کند و نامش را فیلسوف و حکیم گذارد و سپس برگردد و از آفریدگار حکیم و علیمش که دانشمندان را افاضهٔ علم فرموده و دلهاشان را به معرفت اشیاء و موجودات نورانی کرده است، علم را سلب نماید!! مگر آنکه برای سخن فلاسفهٔ پیشین معنی دیگری قصد کرده باشند غیر از مدلول ظاهری، و یا آنکه مرادِ مصطلح از لفظ علم ـ نزد آنان ـ چیز دیگری باشد که از حق‌تعالی علم انفعالی و صورت ذهنی را که بخش به تصوّر و تصدیق در نزد مردم می‌شود، و یا آنچه در این روند می‌باشد، نفی نموده‌اند؛ خداوند به ضمیر بندگانش داناتر است.

۴

فصل

در تفصیل نظریّات مردم (فلاسفه) در علم حق‌تعالی به اشیاء و موجودات

یکی از آنها نظریه و اعتقاد تابعان مشائیان ـ از آن جمله دو بزرگوار: ابونصر (فارابی) و ابن‌سینا و بهمنیار و ابوالعباس لوکری ـ و بسیاری از متأخران می‌باشد که قایل به ارتسام صور ممکنات در ذات حق‌تعالی و حصول آنها در او ـ حصولی‌ذهنی ـ به‌گونهٔ کلّی می‌باشد.

دوم: اعتقاد به اینکه وجود صور اشیاء در خارج ـ خواه مجرّدات باشد و یا مادیّات و یا مرکّبات و یا بسایط ـ مِلاک برای عالِمیّت او بدانهاست، و این نظر بزرگ پیروان رواقیان ـ شهاب‌الدین و هر که در ردیف اوست مانند محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) و ابن‌کمونه و علامهٔ شیرازی و محمد شهرزوری صاحب کتاب شجرهٔ الهیه ـ می‌باشد.

سوم: اعتقاد به اتحاد حق‌تعالی باصور معقول، و این منسوب به فرفوریوس ـ پیشوای مشائیان و از بزرگترین شاگردان معلم اوّل (ارسطو) ـ می‌باشد.

چهارم: آن چیزی است که افلاطون الهی از اثبات صور مفارق (مجرّد) و مُثُل عقلی اعتقاد دارد که آنها (مِلاک) علوم الهی‌اند که بدانها خداوند تمام موجودات را می‌داند.

پنجم: چیزی است که معتزلیان، قایلان به ثبوت معدومات ممکنی پیش از وجودشان، بدان گرویده‌اند، بنابراین علم باری‌تعالی نزد اینان، به ثبوت این ممکنات در ازل می‌باشد، و نزدیک به این چیزی است که صوفیان بدان گرویده‌اند، چون آنان اعتقاد به ثبوت اشیاء، پیش از وجودشان ـ ثبوتی علمی نه عینی ـ دارند ـ همان‌طور که معتزلیان قایل‌اند [۱] ـ .

ششم روش آنان است که معتقداند ذات او تعالی علم اجمالی به تمام ممکنات می‌باشد، و چون ذاتش را دانست، به یک علم تمام اشیاء را خواهد دانست، و این اعتقاد بیشتر از متأخران است که قایل‌اند واجب تعالی را به اشیاء دو علم است: علمی

۱. متعلق به «عینی» است...، و در بعضی از نسخ ـ در بیان فذلکة الاقوال ـ آمده که: این هشتم است، (چنانکه در پایان این فصل تصریح می‌کند). «سبزواری»

اجمالی که بر اشیاء پیشی دارد، و علمی تفصیلی که مقارن با اشیاء است.

هفتم: اعتقاد به اینکه ذات او علمِ تفصیلی است به معلول اوّلی، و علمِ اجمالی است به هرچه جز آن است، و ذات معلول اوّلی علمِ تفصیلی است به معلول دومی و علمِ اجمالی است به هرچه جز آن است، و همین‌طور تا اواخر موجودات، و این تفصیل اعتقاداتی بود که بین مردمان (فلاسفه و غیرهم) مشهور است.

بسا که در چگونگی ضبط گفته شود: هرکس که علم او تعالی را به موجودات اثبات می‌کند یا آن است که می‌گوید: آن از ذات وی جُدا و منفصل است و یا اینکه نیست، قایل به انفصال و جُدا بودن آن یا قایل به ثبوت معدومات است، خواه نسبت‌های آنها به‌خارج باشد ـ مانند معتزلیان ـ و یا به ذهن باشد ـ مانند بعضی از بزرگان صوفیّه مانند شیخ عارف محقق محیی‌الدین عربی و شیخ کامل صدرالدین قونوی چنانکه از کتابهای هردو بر می‌آید ـ و یا اینکه نباشد؛ و بنابر دومی یا آن است که قایل است که علم او تعالی به اشیاء خارجی، صورتهایی هستند که قائم به ذات خودشانند و از او و از اشیاء مُنفصل و جُدایند، و آنها مُثُل افلاطونی و صورت‌های مفارق (مجرّد از مادّه)اند؛ و یا قایل است به اینکه علم او تعالی به اشیاء خارجی، نفس آن اشیاء است، پس آنها به اعتباری علومند و به اعتباری دیگر معلوماتند، برای اینکه از حیث حضور همگیشان نزد باری‌تعالی و وجودشان برای او و ارتباطشان بدو، علومند، و از حیث وجوداتشان در نفس خودشان و برای مادّهٔ متجدّد متعاقب از پی هم آینده که بعضیشان از بعض دیگر غایب و پنهانند و برخیشان بر برخ دیگر به‌حسب زمان و مکان تقدّم و پیشی دارند، معلوماتند، پس هیچ تغییری در علم او تعالی نیست، بلکه در معلوماتش است، و این آن چیزی است که شیخ اشراق و تابعان و پیروانش برگزیده‌اند.

و کسی که قایل به انفصال و جُدا بودن آن نیست، یا قایل است که آن غیر ذاتش است ـ و آن نظریه دو بزرگوار: فارابی و ابن‌سیناست ـ و یا قایل است که آن (علم) عین ذاتش می‌باشد، در این‌صورت یا قایل است که ذات او با صورت عقلی متحد است، مانند فرفوریوس و پیروان او از مشائیان، و یا قایل است که ذات او به ذات خود علم اجمالی است به تمام آنچه که غیر او و به آنچه که جز معلول اوّلین است ـ آن‌گونه‌ای که بدان اشاره کردیم ـ

این هشت احتمالی بود که اعتقاد حکماست و هر احتمالی را یکی قایل شده، و ما از جهت جرح و تعدیل و نقض و ابرام، در هریک از آنها سخن خواهیم گفت و آنچه را که تباه کرده‌اند ـ به قدر امکان ـ اصلاح خواهیم کرد و سپس آنچه را که به درستی نزدیک‌تر است معیّن و مشخص خواهیم ساخت، بلکه حقیقت آن چیزی است که از جانب پروردگار عزیز بخشنده وارد گردد.

۵
فصل
در اشاره به بطلان نظریهٔ اعتزال و نظریه‌ای که به صوفیان منسوب است

اما نظریهٔ معتزلیان که قایلند معدوم، شئی است و معدومات در حال عدمشان، از وجود منفک و جدایند و بعضیشان از بعض دیگر متمیّزند، و آنها ملاک علم حق‌تعالی به حوادث، در ازل می‌باشند، این اعتقاد و نظریه، نزد خردمندان از سست‌ترین سخنان و باطل‌ترین آراء است، درحالی که کتاب‌های کلامی و حِکمی عهده‌دار ابطال شیئیّت معدوم و آنچه در روند آن از هوس‌های ایشان است می‌باشد.

اما آنچه از بزرگان صوفیّه نقل شده است، بر ظاهر آن، آنچه بر اعتقاد معتزلیان ایراد شده ایراد می‌گردد، برای اینکه ثبوت معدومِ مجرّد از وجود، چیزی است که فساد و تباهیش واضح و روشن است، خواه به اذهان نسبت داده شود و یا اعیان [۱]، و خواه معدوم مطلق باشد و یا اینکه پس از نوعی عدم در وقتی از اوقات موجود گردیده

۱. یعنی اذهان عالی و نشأهٔ علمی.

اگرگویی: این کجا قابل مقایسه با اعتقاد معتزلیان است؟ زیرا معتزلیان قایل به ثبوت ماهیاتی هستند که از تمام وجودات خارجی و ذهنی منفک و جدایند، درحالی که اینان قایل به ثبوت آنهایند که فقط از وجودات خارجی منفک‌اند. بلکه اگر به اذهان نسبت داده شود، مجرّد از وجود نخواهد بود، و آیا این جز مانند وجود ذهنی در اذهان سافل ـ برای ماهیاتی که منفک از وجود خارجی هستند ـ می‌باشد؟

گویم: بطلان این و امثال این به‌واسطهٔ اصالت وجود و اعتباریت ماهیّت است ـ هر کجا که باشد ـ و اینکه آنجا دو شیئیّت نیست که یکی وجود و دیگری ثبوت ماهیّت باشد، اگرچه با وجود، دوگانگی که در ذهن ماست به محض اعتبار می‌باشد، و پیش از این گفته آمد: تخلیهٔ از وجود، عین درنوردیدن آن است، و گویی که دو شئی حاصل به تعمّل، وجود و موجود، به حمل شایعند، یکی از آن دو قابل، و دیگری مقبول ـ به اعتبار ـ می‌باشد، پس در خانه جز وجود، دیّاری نیست... «سبزواری»

باشد، و تفرقه تحکّمِ محض و زورگویی است، ولی به‌واسطهٔ گمان نیکی که ما به این بزرگان داریم چون در کتابهایشان نظر کردیم، از آنان تحقیقاتی شریف و ارزشمند و مکاشفاتی لطیف و پسندیده و علومی دشوار و پیچیده، مطابق آنچه که خداوند بر دلهایمان افاضه فرموده و ما را بدانها الهام فرموده یافتیم که امکان شک در خورشید نیمروز می‌کنیم و در آن علوم و مکاشفات شک نمی‌کنیم، لذا آنچه را که بیان داشتند و هرچه را که گفتند، حملی درست و توجیهی زیبا، درنهایت برتری و استواری نمودیم، چنانکه به‌زودی با خواست الهی بدانها اشاره خواهیم کرد، با اینکه ظاهر سخنان ایشان به‌حسب نگرش دقیق، در سُستی و بطلان و معقول نبودن، کمتر از سخنان معتزلیان نیست.

و از آن جمله چیزی است که صاحب کتاب فتوحات مکّی درباب سیصدو پنجاه‌و هفت آن کتاب بیان داشته و گفته: اعیان ممکنات در حال عدمشان رائی و مرئی (بیننده و دیده‌شونده) و شنونده و شنیده شونده ــ به دیدنی ثبوتی و شنیدنی ثبوتی ــ هستند، پس خداوند سبحان هرچه از این اعیان که خواست معیّن کرد و بر آن (عین) نه جز او از امثال آن، قولش را که در زبان عربی تعبیر و ترجمهٔ به «کُن ـ باش» شده [1] واداشت، پس امرش را شنواند و مأمور شد، پس از کلمهٔ او می‌باشد، بلکه عین کلمهٔ او می‌باشد، و پیوسته ممکنات درحال عدمِ ازلیشان، واجب‌الوجود به ذات خود را می‌شناسند [2] و وی را تسبیح و تمجید می‌کنند ـ به تسبیحی ازلی و تمجیدی قدیمِ ذاتی ـ درحالی که آنها را عینِ موجودی نبود؛ پایان سخن او.

و در کتاب فصوص‌الحکم خود گوید: علم تابع معلوم است [3]، پس هرکس که در ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن بوده است، درحال وجودش به آن صورت ظاهر خواهد گشت، و خداوند این را می‌داند که این‌گونه خواهد بود، لذا فرمود: و هو اعلم

۱. یعنی سخن خداوند فعل اوست، چنانکه در نهج‌البلاغه آمده است، و فعل او وجود منبسط بر اشیاء است، و وجود در خارج، عین ماهیّت است، حضرت شیخ بالاتر رفته و فرموده: بلکه عین کلمهٔ او می‌باشد. «سبزواری»

۲. در احادیث امامان ما (ع) همانند اینها آمده، و عرفان ممکنات در آن حال و تسبیحشان و تمجیدشان، وجودشان است مر واجب‌تعالی را و عدم اضافهٔ وجود به نفس آنان. چنانکه درحال نقض میثاق و پیمانشان در این عالم است، پس عدم اضافهٔ وجود به اعیان در آنجا، اعتراف آنهاست در آنجا به اینکه مُلک و سپاس او راست، و اضافه‌اش بدانها در اینجا، انکار آنها و نقض پیمانشان است ــ اگرچه به زبان اقرار داشته باشند ــ. «سبزواری»

۳. این نظریهٔ اشعریان است، و محقق طوسی تابعیّت را در کتاب تجرید حمل بر معنی اصالت موازنه در تطابق کرده است، و مراد حضرت شیخ از معلومِ متبوع، معلوم بالذات در آنجا می‌باشد، یعنی ←

بالمهتدین، یعنی: او هدایت شوندگان را بهتر شناسد (۱۲۵ ـ نحل) و چون چنین چیزی فرموده، از این‌روی بازهم فرموده: مایبدّل القول لدیّ ـ چون سخن من بر حدّ علم من در خلق من است ـ و ما انا بظلام للعبید، یعنی گفتار در نزد من تغییر نیابد (چون گفتهٔ من به مقدار علم من در آفریده‌هایم می‌باشد) و من ستمگر بندگان نیستم (۲۹ ـ ق) یعنی کفری که آنان را به شقاوت اندازد و بر آنها مقدَّر نکردم تا آنچه را که در توانشان نیست از آنان بخواهم که انجام دهند، بلکه دربارهٔ آنان جز به‌حسب آنچه که دربارهٔ ایشان می‌دانستیم عمل نکردیم، و دربارهٔشان عمل نکردیم مگر به‌واسطهٔ آنچه که نفوس آنان ـ از آنچه برآنند ـ به ما دادند، اگر ظلم است، پس آنان ظالمانند، از این‌روی فرمود: و ما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون، یعنی: ما ستمشان نکرده‌ایم بلکه خودشان به خودشان ستم می‌کردند (۱۱۸ ـ نحل) پس خداوند به آنان ستم نکرده است، و همین‌طور به آنان نگفتیم [۱] مگر آنچه را که ذات ما داده که به آنان بگوییم، و ذات ما

← ماهیت، از آن حیث که به نفس خود نه موجود است و نه معدوم، نه به‌جعل گِرد آمده ـ به‌واسطهٔ بطلانش در ذاتیات ـ و (مرادش) از علم، وجود آنهاست در آنجا به وجودی واحد و بسیط که به ذات خود تعیّنی ندارد. (مرادش) از تابعیّت تعیّن و رنگ‌پذیریش است به رنگ اعیان ثابته؛ و نیز اعتبار معلومیّت ـ یعنی ماهیّت از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم ـ بر اعتبار وجود ـ هر وجودی که باشد ـ مقدّم است. برای آنکه هرچه بالذات است بر هرچه بالعرض است مقدّم می‌باشد. و حق جمع است. زیرا معلوم ـ در رنگ‌پذیری مثلاً ـ متبوع است و علم در وجود احدی متبوع است و معلوم در وجود کونی خارجی تابع است.

اگرگویی. چگونه اعیان در آنجا ظلم و کفر و شقاوت را می‌طلبند؟ در صورتی که هرکس خیر و سعادت را برای خودش در هر نشأه می‌طلبد نه شرّ و شقاوت را.

گویم: شرّ مثلاً در آنجا به حمل اوّلی شرّاست نه به حمل شایع. زیرا به حمل شایع منافی وجود شئی است ـ همچنان که خیر ملایم آن است ـ و آنجا وجودی نیست تا بر آن دو صدق می‌کند (یا آنکه تصدیقشان کند) بنابراین هر ماهیّتی آنجا وجودی را در اینجا می‌طلبد تا ذات و لوازم ذات خودش را آشکار نماید، نه اینکه نفس موضوع ـ یعنی این ماهیّت مخصوص ـ از میان برداشته می‌شود، چنانکه ماهیّت «الف» راست بودن، ذاتی آن است نه به‌واسطهٔ جعلی که از جانب جاعل گِردآمده باشد، و همین‌طور «دال» کج بودنش چنین است و در ذهن نویسنده هردو اقتضای وجودی در خارج دارند که آن دو را آن‌گونه که هستند آشکار سازد، وگرنه «الف» و «دال» نخواهند بود. «سبزواری»

۱. یعنی همان‌گونه که اعیان در ازل به زبان استعدادشان از ما چیزی نخواستند جز آنکه ذات و قابلیاتشان به‌واسطهٔ رنگ‌پذیری مختلفشان بدانها داده بود، همین‌طور در آنچه که آنان را پیوسته و دائم است نگفتیم جز آنچه ذات ما ـ قول (کُن) غیر رنگ‌پذیر را ـ اقتضا و عطا کرده. و آن کلمهٔ «کُن» واحد است، پس شأن ما جز ابراز و تابناک کردن آنچه که در ذات آنان از خیر و شرّ پنهان بود نمی‌باشد، و روش و سُنت ما جز داد و دهش و برطرف کردن ظلمت و عدم نیست؛ قل کل یعمل علی شاکلته (۸۴ ـ اسراء) «سبزواری»

برای ما ـ آن‌گونه که بر آن است ـ معلوم است که [1] چنین گوییم و چنان نگوییم، پس آنچه گفتیم جز آنچه را که دانسته بودیم بگوییم نبود، لذا گفتیم، گفتن از جانب ما بود و از جانب آنان امتثال و عدم امتثال ـ همراه با شنیدن از جانب آنان ـ پایان سخن او.

در جای دیگر گفته: حق‌تعالی را جز افاضهٔ وجود برحسب اقتضای اعیان نمی‌باشد.

گویم: این کلمات و همانند اینها نزد آنان به‌حسب مفهوم ظاهری دلالت بر ثبوت ماهیاتی دارد که در اعیان و خارج، مُنفک و جدای از وجوداند، پس فرقی بین اعتقاد آنان و اعتقاد معتزلیان ـ فرق قابل توجهی همچنان که گذشت ـ نمی‌باشد، برای اینکه برهان بر محال بودن تقدّم ماهیت بر وجود ـ هر تقدّمی که باشد اگرچه به‌حسب ذات باشد تاچه رسد به تقدّم به‌حسب عین و خارج ـ اقامه شده است، خواه تقدّمش را ـ مجرّد از وجود ـ ثبوت علمی نامید و یا ثبوت خارجی.

ولی لازم است دانسته شود که موجودات فراوانی گاه به یک وجود ـ به‌گونهٔ بسیط ـ موجوداند و دیگر گاه به وجودات متعدّد متکثّر ـ به‌حسب تکثّرشان به‌حسب مفهوم محصَّل نوعی ـ پدید می‌آیند، و چون گفته شود: این موجودِ در خارج و یا در ذهن است، مراد از آن، وجود تفصیلی است، چون آن وجودی است که اختصاص به این ماهیت دارد و در آن (وجود) با آن (ماهیت)، غیرآن اتحاد ندارد؛ پس وقتی گفته شد: وجود اسب، مراد از آن وجودی است که اسب بدان، بالفعل اسب است و از انسان و فیل و گاو و غیراینها متمیّز و جُداست؛ اما وجود بسیط اجمالی که فرض شده تمام مفهومات این انواع بر آن صدق می‌کند و بعضی از آن مفهومات با بعض دیگر در این وجود ـ با تغایرشان در مفهوم ـ متحداند، این وجود منسوب به چیزی از این معانی و حقایق ـ به اینکه وجود آنهاست ـ نمی‌باشد، برای‌اینکه عُرف و معمول جاری به این امر است که چون گفته شود: وجودِ چنین، از آن وجود مفصّلی که غیرآن در آن شراکت داشته باشد فهمیده نمی‌شود، نه وجود بسیط عقلی که در آن اشیاء بسیاری با این چیز جمع می‌شوند.

۱. تنظیر است. یعنی همان‌گونه که ذات و اسماء و صفات ما که عین ذات ماست برای ما آن‌گونه که هستند معلومند، همین‌طور است صور اسماء ما که عبارت از اعیانند، و در این سخن نیز اشاره است به قاعدهٔ مشهور در اثبات علم حق‌تعالی به‌غیر، و آن علم به‌علّت است که مستلزم علم به معلول می‌باشد. «سبزواری»

و چون این ثابت شد گوییم: آن چیزی که برهان بر محال بودنش اقامه شده، ثبوت ماهیّتی است که اصلاً از وجود، مجرّد و رهاست، خواه وجود تفصیلی باشد و یا وجودِ اجمالی؛ اما ثبوت آن (ماهیّت) پیش از این وجود خاصّی که بدان امرِ متحصّل بالفعلی که از آنچه غیرخودش است متمیّز و جُدا می‌گردد، هیچ محال بودنی در آن نیست، بلکه کنکاش کامل و کشف درست آن را موجب می‌گردند ـ چنانکه به‌زودی این مطلب را خواهی دانست ـ.

پس عرفا وقتی گفتند: اعیان ثابته در حال عدمیّتشان چنین اقتضا دارند و یا حکمشان چنین است، مرادشان از عدم آنها، عدمِ مضاف به‌وجودِ خاص آنها می‌باشد که در خارج از وجود دیگری که غیرآنها راست مُنفصل و جُداست، نه عدم مطلق، برای اینکه وجود حق‌تعالی تمام آنها راهمراهی دارد، زیرا این اعیان از لوازم اسماء الهی‌اند و شکی نیست که تمام اسماء و صفات حق‌تعالی ـ با کثرت و عدم برشمردن آنها ـ به یک وجود بسیط موجوداند، پس آنها درواقع معدومات مطلق ـ پیش از وجودات خارجیشان ـ نیستند؛ بلکه این‌گونهٔ حادث از وجود، در ازل از آنها مسلوب است، و به این بیان فرق تام و فاصلهٔ دُوری که بین روش تصوف و روش اعتزال است حصول می‌یابد.

و پیش از این ـ در تقسیماتشان در مباحث صفات و اسماء الهی ـ نمونه‌ای از این باب گفته آمد و اشاره‌ای به معرفت و شناخت عالَم اسماء شد که این عالَم جداً عالَم بزرگی است، و به‌زودی برایت روشن خواهد شد که این روش، به‌روش پیشینیان چقدر نزدیک است [۱] که قایل بودند علم باری‌تعالی به اشیاء ـ پیش از وجودشان ـ عبارت از عقل بسیط ازلی است، و با بساطت و ازلیّت و وجوب ذاتیش، تمام اشیاء، به‌گونهٔ برتر و عالی‌تر و شریف‌تر و مقدّس‌تر است، برای اینکه همان‌طور که اشیاء را وجودی طبیعی در این عالم، و وجودی مثالی و ادراکیِ جزئی در عالَمِ دیگر، و وجودی عقلی و کُلّی در عالمی که فوق دو عالم دیگر است می‌باشد، همین‌طور آنها را وجودی اسمائی و الهی در ناحیه و صُقع ربوبی است که در عرف و اصطلاح صوفیان بدان عالَم اسماء گفته می‌شود.

۱. یعنی تا اینجا دور بودن روش آنان (عرفا) از روش اعتزال برایت روشن شده و به‌زودی نیز نزدیک بودن روششان به روش پیشینیان برایت روشن خواهد شد. «سبزواری»

۶
فصل
درحال قایلان به مُثُل عقلی و صورالهی ـ افلاطیون ـ و حال آنچه که به فرفوریوس و پیروان وی از اتحاد عاقل و معقول نسبت داده می‌شود

اما نظریهٔ قایلان به مُثُل، اگرچه نزد ما نظریهٔ پیروزمندانه‌ای است ـ چنانکه از آن دفاع کرده و بر آن برهان اقامه نمودیم و پایه‌هایش را استوار و بنیانش را بلند نمودیم و در مبحث علم کلی در سفر اوّل این کتاب از آن سخن گفتیم ـ ولی قرار دادن این صور را مِلاکِ علمِ ازلیِ کمالیِ الهی ـ که بر تمام ماسِویٰ و موجودات پیشی دارد ـ جای بحث و گفتگو و محل اشکال است، چون علم او تعالی قدیم و واجب بالذات است و این صورت‌ها از حیث وجود از وی ـ تعالی ـ و از علم او به ذات آنها متأخراند، پس چگونه اینها به‌عینه علم او به اشیاء، در ازل الآزال می‌باشند؟

و نیز این صورت‌های مفارق (مجرّد از مادّه) چون موجوداتی عینی و خارجی‌اند ـ نه ذهنی ـ ما سخن را به چگونگی علم او بدانها ـ پیش از صدور ـ بازمی‌گردانیم، لذا یا تسلسل لازم می‌آید و یا اعتقاد به اینکه واجب‌تعالی بسیاری از چیزها را ـ پیش از آن چیزها ـ نمی‌داند و بلکه علمش مستفاد از آنهاست و اگر آن اشیاء نبودند، او عالِم به حال آنها نبود، درحالی که اصول درستِ چندین‌بار گفته شدهٔ گذشته، این نظریه و امثال این را باطل می‌کند.

اما منسوب به فرفوریوس[1]: ابن‌سینا و کسانی که پس از او آمدند تا به امروز، در اشکال و سست شمردن این نظریه بر او و نابخردانه شمردن نظر گوینده‌اش کوشش فراوان به‌خرج دادند، چنانکه برای آن‌کس که کتابهای ابن‌سینا ـ مانند شفا و نجات و اشارات ـ را بررسی کند، و نیز کتاب‌های شیخ‌اشراقی ـ مانند مطارحات و حکمت‌الاشراق و تلویحات ـ را و همین‌طور کتاب‌های غیر این دو ـ مانند کتاب بهمنیار

۱. بدان که اتحاد عقل و معقول اگر در مقام علم کمالی ذاتی در کار گرفته شود، معنایش: بودن بسیط حقیقی است به وحدت و بساطتش تمام معقولات را، و اگر در مقام علم تفصیلی در کار گرفته شود، معنایش اتحاد اشراق و تابش اوست به هر معقولی ـ بدون جُدا شدن از ذات و از مقامش ـ بلکه اتحاد در مقام ظهور، حقیقت ظاهر (شونده) راست. «سبزواری»

که به‌نام تحصیل نامیده شده ـ و کتاب‌های محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) و خطیب‌رازی و جز این دو از پسینیان را بررسی کند این امر آشکار می‌شود؛ و ما در این مقام ـ در مباحث اتحاد عقل و معقول از فن کلی ـ سخن گفته‌ایم که بیشتر از آن امکان‌پذیر نیست؛ هرکس می‌خواهد که بر چگونگی این نظرّیه و حقیقت آن، و دقّت و لطافتش آگاهی پیدا نماید، بدانچه آنجا آمده مراجعه نماید تا برایش بلندی مرتبهٔ گوینده‌اش در حکمت و رسوخش در علم و استواریش در پاکی ضمیر وی ـ به‌شرط آنکه از کسانی باشد که نیروی فرو شدن در علوم و شدت نگرش و اندیشه را داشته باشد ـ آشکار گردد؛ ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ ـ جمعه).

۷
فصل
درحال کسانی که قایل به ارتسام صور اشیاء در ذات الهی‌اند

تقریر و بیانش آن‌گونه که از سخن ابن‌سینا ـ در بیشتر از کتاب‌هایش ـ بر می‌آید اینکه: صورت‌های معقول گاهی از صورت‌هایی که موجود در خارج‌اند گرفته می‌شوند، چنانکه از آسمان و شکل‌های خارجی آن ـ به‌واسطهٔ حسّ و رصد کردن ـ صورت‌های عقلی آن گرفته شود؛ و گاهی هم صورت معقول، از محسوس گرفته نمی‌شود؛ بلکه بسا که کار برعکس باشد، مانند صورت خانه که نخست آن را سازنده در ذهنش ـ به قوّهٔ خیالی ـ انشاء و ایجاد می‌کند و سپس این صورت محرّک اعضای وی می‌شود تا آنکه آن را در خارج پدید می‌آورد، پس وجود علمی این صورت، گرفته شدهٔ از وجود خارجی آن نیست، بلکه وجود خارجیش تابع وجود علمیش می‌باشد.

و پیش از این در مباحث کیفیّات نفسانی ـ از فلسفهٔ نخستین ـ گذشت که: از جملهٔ اقسام و اجناس علم آنکه تقسیم به فعلی و انفعالی می‌گردد، فعلیِ آن سبب وجود معلوم در خارج است و انفعالی برعکس آن است، خواه سببیّت، سببیّت تامّ استقلالی باشد و یا اینکه نباشد، پس علم سازندهٔ خانه، به‌خانه‌ای که ارادهٔ ساختنش را دارد از قبیل قسم اوّلی است، ولی آن سبب، موجب تامّ نیست؛ بلکه در آن، نیاز به

قابل و آلت و وضعِ خاص و زمان خاص و شرایط دیگری دارد.

حال گوییم: نسبت تمام امور در این جهان به خداوند متعال، نسبت ساختن سازندهٔ با اختیار است به نفس سازندهٔ خود، و نسبت تصنیف کتاب حِکمی، به نفس تصنیف کننده‌اش که دانا و حکیم است، البته اگر در فاعلیّت تامّ باشد، یعنی تصوّر تنهای وی برای حصول ساخت و تصنیفش در خارج کافی باشد، پس صدور اشیاء از باری‌تعالی در خارج به این است که نخست تعقّل کرد و پس از او صادر شد، و تعقّل او تعالی مر آنها را به این نیست که نخست پدید آمده‌اند و سپس تعقّل شدند، برای اینکه صدور آنها از تعقّل اوست، نه اینکه تعقّلش از صدور آنها، پس قیاس تعقّل واجب‌الوجود مر اشیاء را، قیاس افکار ما است که نخست آنها (اشیاء) را استنباط و ادراک می‌کنیم و سپس پدیدشان می‌آوریم، از آن‌جهت که معقول از آنها سبب موجود و خلاصه، با وجوه فراوانی از فرق می‌باشد، چون ما از آن‌جهت که در فاعلیّت ناقصیم، در افعال اختیاری خود نیازمند به برانگیخته شدن شوقی که پس از تصور و تخیّلِ فعل حاصل می‌شود هستیم، و نیز نیازمند به استخدام و در اختیار درآوردن قوّهٔ حرکت دهنده و درکارگیری آلت تحریکی طبیعی ـ مانند عضله‌ها و پی‌ها و دست و پا ـ و خارجی غیرطبیعی ـ مانند تبر و تیشه و رنده و قلم و مرکّب ـ و رام بودن مادّه‌ای که صلاحیّت قبول این صورت را دارد هستیم.

و از آن‌جهت که اوّل تعالی از حیث ایجاد و فاعلیّت تامّ است ـ همان‌طور که از حیث وجود تحصّل تامّ است ـ امر و فرمانش ـ وقتی چیزی را ارادهٔ ایجاد فرمود ـ فقط بدان می‌گوید: باش! دردم وجود می‌یابد، پس قول و کلامش که تابع ارادهٔ ذاتیش می‌باشد، همان تعقّلش است مر اشیاء را [1]، پس کینونیت و موجودیّت اشیاء در خارج، تابع معقول آنها که عبارت از قول اوست می‌باشند، و این صورت‌های عقلی عبارت از کلمات تامّات الهی‌اند که پایان‌پذیر نیستند، لذا کتاب تابناک الهی

۱. کلام بودن صورت‌های مرتسم به اعتبار برانگیخته شدنشان از ذات است نه مستفاد از اشیاء و به اعتبار آشکاریشان از آنچه در باطن غیب مطلق است، و مراد از تابعیت آنها، تأخر سرمدی آنهاست، و مراد از ارادهٔ ذاتی علم است که مقدم بر این صورت‌های مرتسم اجمالی می‌باشد که عبارت از ابتهاج و سرور ذات اوست به ذات خود، به‌گونه‌ای که در آن، ارادهٔ اشیاء درنوردیده شده است، زیرا هرکس چیزی را دوست داشته باشد آثارش را هم دوست دارد. «سبزواری»

به بهترین و نیکوترین وجهی بر این امر آگاهی داده است، یعنی وجود موجودات خارجی را بر قول الهی و کلام عقلی او که مطابق آنهاست آراسته و مرتّب ساخته است که آن هم بر ارادهٔ ازلی ذاتی وی مترتّب می‌باشد؛ و ما به‌زودی معنی کلام و کتاب را در مباحث بعدی ـ به‌وجهی مشرقی (الهامی) ـ با خواست الهی ـ تحقیق و ثابت خواهیم کرد.

بسا بر این امر که علم الهی به اشیاء به‌واسطهٔ صوری است که در ذاتش حاصل است، استدلال شود، یعنی اینکه ذاتش را می‌داند و ذاتش سبب اشیاء است، و علم به‌سبب تامّ شئی، موجب علم به آن شئی است، پس ذاتش تمام اشیاء را در ازل می‌داند، ولی تمام اشیاء در ازل ـ به‌وجود اصیل ـ موجود نیستند، و چون به‌وجود علمی غیر اصیل موجود نباشند، علم بدانها تحقق نمی‌پذیرد، برای اینکه علم درخواست تعلّق بین عالِم و معلوم را دارد، خواه نفس تعلق و اضافه باشد و یا صورتی که موجب آن است، و تعلّق بین ذات عالِم و یا صفت او و بین معدومِ صِرف ممتنع و محال است، زیرا به‌جهت لازم آمدن نسبت، دو طرف ـ به‌وجهی از وجوه ـ تحقق می‌پذیرند، و چون تحقق عالَم با اجزایش در ازل ممتنع است ـ وگرنه قِدم حوادث و پدیده‌ها لازم می‌آید ـ باقی می‌ماند که آنها به وجود عقلی صوری ـ نزد باری‌تعالی ـ پیش از وجود خارجیشان موجود باشند، و این هم یا این است که از واجب تعالی منفصل و جُدا باشند ـ در این‌صورت مُثُل افلاطونی لازم می‌آید ـ و یا اینکه اجزای ذات او باشند، در این‌صورت ترکیب در ذات او لازم می‌آید و هردو بخش محال است، و یا اینکه زائد بر ذات او باشند ـ ولی متصل بدان و مرتسم در آن ـ و این همان مطلوب است.

بر او اشکال شده که این، به قدرت ازلی الهی نقض می‌گردد، زیرا آن نیز صفتی است که تعلّق به مقدورات دارد، و شکی نیست که قدرت الهی تمام اشیاء را ـ چه مبدَعات و چه کائنات آنها را ـ فرا گرفته است، زیرا تمام آنها صادر از اویند ـ چه با واسطه و چه بی‌واسطه ـ بنابراین باید موجودات کونی را ـ به اعیانشان نه به صورت‌های علمیشان ـ در ازل وجودی باشد، برای اینکه اشخاص عینی و خارجی آنها مقدور اویند، نه تنها صورت‌های عقلی آنها، ولی وجود حوادث و پدیده‌ها در ازل محال است، لذا نقض ـ به‌واسطهٔ جاری بودن دلیل و تخلف مدلول ـ آشکار گشت.

بعضی از هوشمندان این نقض را چنین پاسخ داده که: مانند چنین نسبتی، تحقیقاً

اقتضای وجود دو طرف را ندارد، بلکه تنها وجودِ تقدیری در آن کافی است، برای اینکه نفسِ نسبت، وجودش تقدیری است؛ سپس چون با چیزی که گفته بیم از انهدام اصل استدلال پیدا کرد گفت: جهت آنکه گفته شود: نسبت، اگرچه اقتضای تحقق دوطرف را بالفعل ندارد، ولی تحقق علم، آن اقتضا را دارد، برای اینکه علم، مستلزم انکشاف معلوم است نزد عالِم و تمیّز آن، درحالی که معدوم صِرف را انکشافی و تمیّزی نیست.

گویم: به اصل استدلال به‌زودی باز خواهیم گشت، اما نقضِ به‌سبب قدرت:امکان دفعش به این است که: اگر جاری بودن دلیل را در قدرت بپذیریم و اینکه حکم آن در اقتضای دوطرف حکم علم است، ولی تخلّف حکم را در قدرت ازلی نمی‌پذیریم، برای اینکه همان‌گونه که در علم، وجود معلوم به‌عین خارجی آن لازم نمی‌آید، بلکه وجودش به صورتش کافی و بسنده است، همین‌طور وجود مقدور به‌عین خارجیش لازم نمی‌آید، بلکه وجودش به صورتش کافی است، و این وجود صوری همان‌طور که معلوم اوست، همین‌طور مقدور و صادر از اوست، چنانکه ابن‌سینا و جز او از قایلان به ارتسام صور اشیاء در ذات او تصریح دارند که این صورت‌ها همان‌گونه که در او تعالی حاصل است، همین‌طور صادر از او هم هست؛ اما پاسخی که این پاسخ‌دهنده داده از چند وجه درنهایت سستی است:

نخست حکم کردن اوست که نسبت‌ها و اضافات را جز با فرض و تقدیر، وجودی نیست، در حالیکه چنین نیست و این مطلب را در مباحث مقولۀ اضافه دانستی که آنها را از وجود خارجی بهره‌ای است ـ اگرچه فرض‌کننده‌ای آنها را فرض نکرده باشد ـ .

دوم آنکه: آنها اگرچه از موجودات عینی خارجی نیستند، ولی از انتزاعیّاتی هستند که درخواست وجود دوطرف را دارد.

و سوم حکم کردن اوست به فرق بین علم ازلی و قدرت ازلی که یکی از آن دو، درخواست تعلّق دارد نه دیگری؛ این زورگوئی محض است، چون پیش از این گذشت که تمام صفات حقیقی او یک حقیقت‌اند و آنها را یک وجود است و قیاس قدرت حق‌تعالی با قدرت انسان جایز نیست، برای اینکه قدرت در ما، عین قوّه و استعداد فاعلیّت است و در حق‌تعالی نفس ایجاب و تحصیل، پس میزان علم و قدرت او در تعلّقشان به ممکنات یکی است ـ بدون تفاوت ـ .

هشدار دادن و اشاره کردن

خلاصهٔ آنچه که ابن‌سینا در کتاب الهیّات شفا گفته اینکه: واجب تعالی اشیاء را تعقّل می‌کند و بر او جایز نیست که اشیاء را از اشیاء تعقّل کند، وگرنه ذاتش باید یا متقوّم به آنچه از اشیاء تعقّل می‌کند باشد که در آن‌صورت ترکیب در ذات او لازم می‌آید و این محال است؛ و یا آنکه (ذات او) عارض آنها می‌شود که اشیاء را تعقّل نماید، بنابراین اگر اموری از خارج (یعنی اگر وجود فاعل صورت‌ها) نباشد او به حال (ذاتی) خود نیست و حالی دارد که از ذاتش لازم نمی‌آید، بلکه از غیرذاتش می‌باشد، پس غیر را در او تأثیر است، درحالی که اصول پیشین این و همانند این را باطل می‌سازد، چون پیش از این گفته آمد: هرچه که بر آن امری از خارج عارض می‌شود (یعنی عروض خارجی) در آن ناگزیر از قوّهٔ انفعالی می‌باشد، پس در آن، ترکیب خارجی از دوچیز لازم می‌آید: چیزی که آن بدان، بالفعل موجود است و چیزی که آن بدان بالقوّه می‌باشد، و هرچه که چنین باشد واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود، چون وی از تمام جهات بسیط حقیقی است.

و نیز: هرچه که چیزی ـ نه از ذاتش و بلکه از غیرذاتش ـ عارض آن می‌شود و درآن معنی چیزی بالقوّه می‌باشد، آن چیز ناگزیر یا جسم است و یا جسمانی، درحالی که واجب این‌گونه نیست؛ پس با این اصول، این نظریه که عاقلیّت او مستفاد از غیرخودش و یا پس از آنکه نبوده حاصل شده است باطل می‌گردد؛ و از وجهی دیگر: جایز نیست که عاقلِ این متغیّرات با تغیّرشان ـ از آن حیث که تغیّرشان است ـ تعقّلِ زمانی مشخص باشد و هریک از آنها را صورت دیگری بر حدّ خویش باشد، و شکی نیست که آنها متضاد و متفاسد یکدیگراند و بعضی از آنها با بعض دیگر باقی نمی‌مانند، در این‌صورت ذات باری‌تعالی محل متغیّرات و متضادّات می‌شود و نتیجه آنکه پروردگار عالمیان مادّه‌ای جسمانی است؛ خداوند از آنچه ستمکاران می‌گویند بسی برتر و مبرّاتر است.

و نیز از وجهی دیگر: این فاسدات اگر به صورت‌های کونیشان، و یا به آنچه از جهت شخصیّتشان و جزئیاتشان و تغیّر و تکثّرشان ادراک گردند، ادراک آنها بدین‌گونه، تعقّل نیست و بلکه احساس و یا تخیّل است و قوّه‌ای که آنها را ادراک می‌نماید

قوّهٔ حسّاس و یا خیالی است، برای اینکه درجای خود ثابت شده که ادراک‌کننده ـ در درجهٔ وجود ـ مانند ادراک‌شونده است، پس صورت‌های محسوس و یا متخیّل ـ از آن‌جهت که شخصی و تجزیه پذیراند ـ ناگزیر با آلتی جسمانیِ تجزیه‌پذیر ادراک می‌شوند، پس ناگزیر باید واجب‌تعالی این اشیاء را به‌گونه‌ای دیگر ـ غیر از احساس و تخیل و امثال این‌دو مانند عقل متغیّر ـ ادراک نماید، و همان‌طور که اثبات بسیاری از افعال برای حق‌تعالی ـ بدون واسطه ـ نقص است، همین‌طور اثبات بسیاری تعقلات هم نقص است، بلکه واجب‌الوجود هر چیزی را به‌گونهٔ کلّی [1] تعقّل می‌کند، با این‌همه از او هیچ‌چیز شخصی پنهان نیست، همان‌طور که هم سنگ ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین از او پنهان نیست.

اما چگونگی آن اینکه: چون ذات خود را تعقّل دارد و تعقّل دارد که او مبدأ هر موجودی است، اوایل موجودات را که از اوست و آنچه از آنها تولّد پیدا می‌کند را تعقّل دارد، و هیچ‌چیزی پدید نمی‌آید مگر آنکه از جهتی به‌سبب او واجب می‌گردد و ما این مطلب را بیان کرده و روشن نموده‌ایم، پس این سبب‌ها با برخوردهایشان منتهی به این امر می‌شوند که از آنها اموری جزئی پدید می‌آید؛ پس اوّل تعالی سبب‌ها و مطابقات آنها را می‌داند و ضرورت آنچه منتهی بدانها می‌گردد و آنچه بین آنها از زمانها و برگشت‌هایی که آنها راست می‌داند، زیرا امکان ندارد که آنها (کلیّات) را بداند و اینها را نداند، بنابراین مُدرِک امور جزئی ـ از آن حیث که کلّی‌اند ـ می‌باشد.

و نیز گفته: گمان نرود که چون نزد او معقولات را صور و کثرتی است، کثرت صوری که تعقّلشان می‌کند اجزای ذاتش هستند و آنها (معقولات) بعد ذاتش می‌باشند، برای اینکه تعقلّش مر ذاتش را، ذاتش است و از وی هرچه که بعد از اوست تعقّل می‌شود، پس تعقلّش مر آنچه را که بعد ذاتش می‌باشد معلول تعقلّش است مر ذاتش را، بدین‌گونه: معقولات و صوری که وی را بعد ذاتش است، آنها به‌گونهٔ معقولات عقلی معقول‌اند نه نفسانی [2] ـ و او را بدانها فقط اضافهٔ مبدأ ـ که از جانب اوست نه در

۱. مراد سعه و احاطه است، یعنی شئی را به صورتی که محیط بدان و به‌غیر آن است تعقّل می‌کند و آن و غیر آن را به یک صورت تعقل می‌کند «سبزواری» ۲. نه معقولات تدریجی از پی آینده را، و آن چیزی است که پیش از این گفت. مانند عقل متغیّر. «سبزواری»

او ـ می‌باشد، و بلکه اضافاتی بر ترتیب می‌باشد، یعنی بعضی از آنها پیش از بعض دیگراند، اگرچه باهم هستند، یعنی در زمان نه تقدّم دارند و نه تأخر، پس در آنجا انتقالی در معقولات نمی‌باشد.

باز گفته: پس عالم ربوبی به وجودِ حاصل و ممکن احاطه دارد و به ذات خود بدانها ـ از آن حیث که معقول‌اند نه از آن حیث که در اعیان وجود دارند ـ اضافه و نسبت دارد، پس نگرش درحال وجود معقول آنها برایت باقی ماند که آیا در ذات اول تعالی ـ مانند لوازمی که او را الحاق می‌شود ـ موجوداند و آنها را وجودی است که از ذات خود و غیر خود مفارق است، مانند صور مفارق ـ بر ترتیبی که موضوع (نهاده شده) در صقع ربوبی‌اند ـ و یا از آن حیث‌اند که در عقل و یا نفس موجوداند؟ یعنی اوّل تعالی چون این صور را تعقّل کند، در هر کدام که باشد ارتسام می‌پذیرد و آن عقل و یا نفس، نسبت به آن صورِ معقول مانند موضوع می‌شود و معقول او (عقل اوّل) می‌باشند، بدان شرط که در وی باشند، و معقول اوّل تعالی هستند، به شرطی که از وی باشند، و اوّل تعالی از ذاتش تعقّل می‌کند که مبدأ آنهاست، و از جملهٔ آن معقولات کدام معقول است که از او (اوّل تعالی) می‌باشد؟ یعنی مبدأ اوّل مبدأ او، بدون واسطه می‌باشد و وجودش در آغاز از او افاضه می‌شود؟ و کدام معقولی است که از او (عقل اوّل) می‌باشد و او مبدأ آن، با واسطه می‌باشد و برای بار دوم از او افاضه می‌شود؟

حال در وجود آن معقولات هم ـ اگرچه ارتسامشان در یک‌چیز است ـ همین‌طور می‌باشد، ولی بعضی از آنها پیش‌اند و بعضیشان ـ بر ترتیب سببی و مسببی ـ بعداند، و چون این اشیاء ارتسام یافتهٔ در این چیز (عقل اوّل) از معلولات اوّل تعالی هستند، داخل در آنچه اوّل تعالی ذات خودش را تعقّل می‌کند که مبدأ آن (چیز ـ عقل اوّل) می‌باشد می‌گردد، پس صدور آنها از وی آن‌گونه که گفتیم نمی‌باشد، یعنی وقتی خیری را تعقّل کرد موجود می‌شود، چون آنها نفس تعقّل او مر خیر را هستند، و یا اینکه کار تسلسل پیدا می‌کند، چون او نیازمند به این می‌شود که آنها را تعقّل کند که تعقّل کرده است، و همین‌طور تا بی‌نهایت و این محال است، پس آنها نفس تعقل او مر خیر را هستند.

پس وقتی گفتیم: چون آنها را تعقّل کند موجود می‌گردند درحالی که با آنها تعقّل دیگری نیست و وجودی جز آنکه تعقلات‌اند ندارند؛ این درحالی است که گویی چنین

می‌گوییم: چون آنها را تعقّل کرده تعقّلشان کرده، و یا آنکه چون آنها از او موجود شده‌اند، از او موجود شده‌اند، پس اگر این معقولات را اجزای ذات او قرار دادی، تکثّر عارض می‌شود و چون لواحق ذاتش قرارشان دادی، این عارض ذاتش می‌شود که از جهت آنها واجب‌الوجود نمی‌باشد ـ به‌جهت پیوستگیش با ممکن‌الوجود ـ و اگر اموری مفارق برای هر ذاتی قرارشان دادی، عارض صور افلاطونی‌اند، و اگر آنها را موجود در یک عقلی قراردادی، باز نیز آنچه را که پیش از این ـ از محال بودن این امر ـ بیان داشتیم عارض می‌شود.

پس تو را شایسته و سزاوار است که در رهایی از این شبهه کوشش و اهتمامت را به کاربندی و در نظر داشته باشی ذاتش تکثّر پیدا نکند، و تو را باکی نباشد که ذاتش با نوعی اضافهٔ [1] مأخوذ، ممکن‌الوجود می‌باشد، برای اینکه آن (اضافه) از آن حیث که علّت وجود «زید» است، واجب‌الوجود نمی‌باشد، بلکه از حیث ذاتش می‌باشد؛ و خواهی دانست که عالم ربوبی جِداً بزرگ است، و نیز خواهی دانست که فرق است بین آنکه از چیزی صورتی افاضه شود که شأنش این باشد که تعقّل شود، و از چیزی صورتی معقول ـ از آن حیث که معقول است، بدون زیادی ـ افاضه شود، و او ذاتش را تعقّل می‌کند که مبدأ فیضان هر معقولی ـ از آن حیث که معقول معلول است ـ می‌باشد، همان‌گونه که او مبدأ فیضان هرموجودی ـ از آن حیث که موجود معلول است ـ می‌باشد؛ سپس در فهم اصول گذشته و آینده کوشش و اهتمام به خرج ده تا آنچه را که سزاوار روشن شدن است برایت روشن و آشکار شود؛ پایان آنچه را که بیان داشته است.

در این (سخنان ابن‌سینا) سخنانی درست و ارزشمند و شریف، و امور و گفتاری

۱. مراد او ـ قدس‌سره ـ از اضافه، اضافهٔ مقولی است، و همین‌طور مرادش از علیّت، و حکم متوجه به قید اخذ شدهٔ با آن است، و مرادش اضافهٔ اشراقی و علّیت حقیقی نیست، بلکه حقّی ظلی و سایه‌وار است که عبارت از نور وجود و سایهٔ گستردهٔ آن (بر موجودات) است، برای اینکه واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود از تمام جهات می‌باشد؛ اما اضافهٔ مقولی که عبارت از مفهوم ذهنی انتزاعی است، زیادی و امکان آن معلوم است و چگونه احتمال واجب بودنش داده می‌شود؟ با این‌همه اشکالی در اینکه صفتی برای عنوان و وجه باشد نیست، زیرا وجه چیزی عبارت از آن‌چیز است ـ به‌گونه‌ای ضعیف ـ و این مانند صفات انتزاعی است از کلیّت و اُبوّت و غیر این دو برای انسان، و این معنی زیادی صفات اضافی می‌باشد.... «سبزواری»

متزلزل و سست وجود دارد، هرچه در آن راست و درست است، یعنی از مقدماتی که از آنها عاقل بودن اوّل تعالی مر اشیاء را پیش از وجودشان استنتاج می‌شود، و اینکه موجودات نزد او تعالی به‌واسطهٔ صورت‌های عقلیشان پیش از وجودشان حاصل‌اند؛ آنها بین اثبات صور مفارق افلاطونی و بین اثبات صور موجود نزد او ـ یعنی در ذات اوّل تعالی ـ مشترک‌اند، یعنی تعقّل او تعالی مر ذات خود را، علّت تعقّل آنهاست، و اینکه کثرت آنها کثرت بعد از ذات احدی است و آنها بر ترتیب سببی و مسبّبی از او صادر شده‌اند و حیثیّت معقول بودن آنها مر حق‌تعالی را به‌عینه حیثیّت صدورشان است از او ـ بدون اختلاف جهتی ـ و اینکه آنها از موجوداتی نیستند که چون تعقّل شدند موجود می‌گردند و یا ایجاد شدند تعقّل می‌شوند، بلکه معقول، موجود شده‌اند و موجود، تعقّل شده‌اند، و اینکه کمال اوّل تعالی و مجد و عظمتش در این است که ذاتش به حیثی است که از او این اشیاء ـ نه در نفس حصولشان برای او ـ صادر می‌گردد، پس علوّو بلندی و مجد و عظمت او به ذات خودش است نه به این صورت‌های عقلی و غیراینها، و هرچه که بدان، روش ارتسام پیموده می‌شود، همان‌گونه که پس از این خواهی دانست متزلزل و سست است.

و شگفت است از کسانی که پس از ابن‌سینا آمده‌اند و شروع در عیب و اشکال در این نظریه کرده‌اند، توان این کار را نداشته و چیز تازه‌ای به ارمغان نیاوردند و این امر از اندیشه نکردن در سخن او و یا از نارسایی ادراک و ذهنهای ایشان و یا از عدم تفکّر و ورود در اصول حِکمی ـ آن‌گونه که سزاوار است ـ پیدا شده است.

از جملهٔ آنان ابوالبرکات بغدادی است که در کتاب خود که به‌نام «معتبر» نامیده شده گفته: اگر علم او مستفاد از اشیاء باشد، باید غیر را در تتمیم و کامل کردن ذاتش مدخلّیتی باشد؛ این چنین نقض می‌گردد که: او تعالی فاعل اشیاء است، زیرا فاعلیّت او جز با صدور فعل از او تمامی نمی‌گیرد، پس لازم است که فعلش را در تتمیم و کامل کردن ذاتش مدخلّیتی باشد و این باطل است، پس نفی فاعل بودنش مر اشیاء را لازم می‌آید، پس همان‌طور که این گفتار باطل است، همین‌طور آنچه را هم که او گفته باطل است.

گویم: دفع آن ـ همان‌گونه که اشاره کردیم – آنکه: فاعلیّت، مانند علم و قدرت و

امثال اینها، گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن نفس اضافه است که از وجود دو طرف ـ بدون شک ـ متأخّر است، و گاه دیگر اطلاق می‌شود و مراد از آن مبادی آن اضافات [۱] می‌باشد و آنها بر آن تقدّم دارند؛ این معانی از صفات کمالی حق‌تعالی ـ جز به اعتبار مبادیشان که بر اضافهٔ تقدّم دارند ـ نمی‌باشند، پس همان‌گونه که فاعلیّت حقیقی موقوف بر وجود فعل نیست، چون وجود فعل موقوف بر آن است، وگرنه دَور لازم می‌آید، میزان آن در علم او هم این‌گونه است که معلوم را تابع علم قرار می‌دهد نه علم را تابع معلوم.

و از کسانی که به شدت در این نظرّیه اشکال کرده و عیب گرفته، زنده‌کنندهٔ رسوم حکمای خسروانیان ـ بزرگ پیرو اشراقیان ـ است که در قواعد نور و ظلمت در مُشرع هفتم از کتابش که به‌نام مطارحات می‌باشد گفته: اینکه گفته‌اند: ذات او محلّ اعراض فراوان است ولی از آنها انفعال نمی‌پذیرد، این را گفته‌اند تا نادان پندارد در آن معنایی هست، زیرا پنداشته که انفعال جز هنگام تجدّد و نو شدن گفته نمی‌شود، چنانکه از مقولهٔ «ان‌ینفعل» فهمیده می‌شود، و این آنها را بی‌نیاز نمی‌سازد، زیرا اگرچه از وجود عرض انفعال تجدّدی لازم نمی‌آید، ولی به ضرورت تعدّد دوجهتِ اقتضا و قبول لازم می‌آید، چنانکه پیش از این گذشت که فعل به‌واسطهٔ جهتی، و قبول به‌سبب جهت دیگری است، پس چگونه شخص خردمند تصدیق می‌نماید ذاتی که محل اعراض است متصف بدانها نیست، درحالی که در آنها تقرّر و ثبوت دارد؟ و آیا اتصاف ماهیّات به صفاتی که در آنها هست جز از آن‌جهت که محل آنهااست می‌باشد؟ پایان سخن او.

گویم: آنچه از عدم تکثّر حیثیّت و اختلاف آنها گفته‌اند درست و راست است، جز در اجتماع فعل و قبول، به‌معنی انفعال تجدّدی استعدادی، نه اجتماع ایجاب و مطلق قبول، برای‌اینکه معلولی که به‌واسطهٔ ایجاب علّت و اقتضای آن صادر می‌شود اگر وجودش در نفس خودش به‌عینه وجود عرضیش باشد ـ چنان که شأن اعراض است ـ حیثیّت صدور چنین معلولی به‌عینه حیثیّت عارض شدن آن است به موجب تامّ و

۱. مانند صور نوعی گرم‌کنندهٔ آتشی. زیرا فاعلیت آتش بر فاعلیتی که عبارت از اضافه است و متأخر می‌باشد تقدّم دارد «سبزواری»

اقتضاکنندهٔ خودش، زیرا جز معلولی را که وجودش این وجود است موجب نشده است، پس اگر قائم بدان نباشد اقتضا کنندهٔ این وجود ارتباطی نخواهد بود، بنابراین اگر خلل و رخنه‌ای در اینکه اولین صادر شوندگان از او اعراض‌اند باشد، باید از راه دیگری باشد نه از محال بودن اجتماع فعل و قبول؛ و باز هم از او شگفت است که حال لوازم ماهیّات بسیط چگونه نزد او راست در می‌آید؟ با اینکه دربارهٔ آنها سخن را به اثبات رسانیده که آنها جز به این ماهیّاتی که جاعلشان هستند مستند نمی‌باشند، در این‌صورت جز اینکه ماهیات فاعل و قابل آنها از یک جهت‌اند نمی‌باشد.

سپس گفته: این را خردمند چگونه تصدیق می‌کند.... تا پایان سخنش؛ این تعریض به بهمنیار است که در کتاب تحصیل گفته: ذات حق‌تعالی اگرچه محل اعراض فراوان است ولی از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدانها متصف می‌گردد؛ مرادش این است که او تأثر نمی‌پذیرد، برای اینکه لفظ اتّصاف، بیشتر بر اعراضی اطلاق می‌شود که موضوع از آنها تأثر می‌پذیرد و حالی پیدا می‌کند که در ذاتش بر آن نبوده است، مانند جسم در اتصافش به رنگ و مزه و دیگر اعراض، و مانند نفس در اتصافش به علم و قدرت و غیر این‌دو، درحالی که مثلاً حال عقل فعال در حصول افعال و احوال و آثاری که از جهت فاعلیّت و ایجاب از آن صادر می‌گردد این چنین نیست، و همین‌طور است (حال) اضافاتی که عارض آنند به معلولاتی که متأخّر از آنند؛ پس اگر مراد از اتصاف، مطلق معروض شدن و ملحق گردیدن باشد، سخت‌گیری در لفظ ـ بعد از روشن شدن مقصود ـ نیست، ولی در تحقق و ثبوتش، فسادی در اینجا نیست؛ و اگر مراد آن چیزی است که موضوع به‌سبب آن چیز حالی پیدا می‌کند که در ذات خودش بر آن نبوده است، این لازم نیست، پس لازم غیرمحذور است و محذور، غیرلازم.

باز در آنجا گفته: تعقّل حق‌تعالی زائد بر ذاتش نیست، و ذاتش جز ذاتش و سلب مادّه نمی‌باشد، چنانکه به این امر اعتراف دارند، پس مبدأ صورت در ذاتش یا آن‌گونه است که گفته می‌شود: وقتی ذاتش را دانست، لازم می‌آید که لازم ذاتش را هم بداند، بنابراین علم، تابع خواهد بود، چون از ماهیّت او لازم می‌آید، پس لزوم، بر علمِ به لزوم، تقدّم و پیشی دارد، پس علمش به لازمش موقوف بر لزوم لازمش می‌باشد، پس اینکه

گفته‌اند: علم او به اشیاء سبب حصول اشیاء است، سخن باطلی می‌باشد، بلکه علم او بنابراین وضع، معلول لزومی است که از او لازم شده؛ پایان سخن او.

گویم: این گفتار هم نیز شباهت به خرده‌گیریهای لفظی ـ پس از روشن شدن معنی ـ دارد، زیرا اینکه گفته‌اند: علم او به ذات خودش علّت علم او به لازم خودش می‌باشد، اقتضای این را ندارد که او را لازمی متحقق ـ پیش از علم به او ـ بوده و سپس علم بدان لازم از علمِ به ذات پیدا شده است، تا آنکه منافی آنچه گفته‌اند باشد که: وجود اشیاء تابع علم اَو بدانها است، و تقدّم لزوم، برعلمِ به لزوم لازم آید، بلکه مرادشان این است که: علم به ذات خودش که عین ذات خودش می‌باشد، علّت علم اوست به آنچه ذاتش را درواقع لازم می‌آید، اگرچه لزوم آن به توسط این علم باشد، برای اینکه لازمِ لازم نیز لازم است.

خلاصه آنکه: صورت‌های علمی که در ذات او حاصل‌اند، از لوازم ذات او هستند که عبارت از علم او به ذات خودش می‌باشند، و اشیاء خارجی از لوازم علم او به این اشیاء می‌باشند، پس آنها از لوازمِ لوازم او تعالی می‌باشند، بلکه آنها به‌گونه‌ای عین لوازم او می‌باشند، برای اینکه علم صوری و معلوم خارجی در ماهیّت و حقیقت متحداند و در دوگونهٔ از وجود ذهنی و عینی (خارجی) مختلف‌اند، پس تناقضی در سخن آنان که گفته‌اند: علم او به ذات خودش، علّت علم او به لوازم ذاتش می‌باشد، نیست، چون مراد از لوازم، لوازم خارجی می‌باشد، و همین‌طور آنجا که گفته‌اند: حصول لوازم، تابع علم بدانها است.

و چون بیم از این دفع داشت گفت: و یا این است که گفته شود: حصول صورت‌ها در ذات او بر لزوم آنچه به علّیت لازم نمی‌آید متقدِّم‌اند، به‌گونه‌ای که اگر آن صورت‌های مقارن و جفت هم نباشند، لازمِ مباین پدید نمی‌آید، در این‌صورت ذات واجب‌تعالی ـ با تجرّدش ـ بخشندهٔ لوازم مباین نیست، بلکه با صورت است.

گویم: آنان این را ملتزم می‌شوند و با این (التزام) باب اثبات عقل ـ بر آن مبنا که او تعالی از تمام جهات واحد و یگانه است ـ بسته نمی‌شود، پس صادر اوّل ناگزیر باید واحد و یگانه باشد، درحالی که جز عقل این‌گونه نیست؛ برای اینکه ما نخست می‌گوییم: برهان بر اثبات عقل منحصر در این روش نیست، بلکه برای اثبات آن و

اثبات کثرت آن روش‌های متعدّد می‌باشد؛ دوم آنکه این جهات فراوان که لاحق به ذات اویند، اینها صور اشیاء خارجی‌اند و هریک از این جهات صلاحیّت این را ندارند که جهت صدور هرمعلولی که می‌خواهد باشد باشند، بلکه هریک از آنها جهت صدور آن چیزی هستند که مطابق و همانند آنها ـ به‌گونهٔ ترتیب ـ باشد؛ سوم آنکه وقتی برهان بر حصول صور معلومات ـ پیش از ایجادشان ـ در ذات او تعالی دلالت دارد [1]، پس ناگزیر از این است که وجود آنها در خارج، طبق وجودشان در علم باشد، و همین‌طور هیآت و اشکال و کیفیّات خارجی آنها مطابق هیآت و کیفیّات صوری باشد، وگرنه علم ازلی مطابق معلوم نخواهد بود و جهل است (نه علم) و این به‌ضرورت ممتنع و محال است.

سپس گفته: صورت نخستین ـ خواه بر لازمِ مباین تقدّم داشته باشد و یا نه تقدّم داشته باشد و نه تأخّر ـ چون در ذات او حصول پیدا کرد، درخواست دوجهت را در ذاتش نمود، پس سلب مادّه جایز نیست که سبب خروج واجب‌الوجود به فعل، از امکان غیر مرجِّح به‌جهت حصول صورتی در او باشد تا آنکه قابل صورت، ذات او باشد و فاعل آن (صورت) تنها سلب و یا سلبِ با ذات او، زیرا لازم می‌آید که سلب، برتر از ذاتش باشد ـ البته اگر ذات را جز قبول نباشد ـ و سلب، حصول و فعل را برتری می‌دهد، و محال است که جهت سلبی برتر از ذات واجبی باشد.

گویم: اما اینکه گفته: صورت نخستین... تا: درخواست دوجهت را در ذاتش نمود، تکرار آن چیزی است که پیش از این گفته: از حصول صورت در ذات او تعالی اختلاف دوجهت فعل و قبول لازم می‌آید؛ و اما اینکه گفته: جایز نیست.... تا پایان سخنش: این پاسخی است که از پیش خودش ـ به نیابت از آنان ـ ساخته تا برایشان اعتراض کند، و یا اینکه در گفتار بعضی از پیروان و مقلدان آنان یافته است، و مبنای آن بر آن چیزی است که بسیار پنداشته می‌شود، یعنی از لزوم امکان در هرچیزی که شئی لاحق بدان از آن تأخر دارد، خواه متأخر لازم باشد و یا اینکه نباشد، و خواه متقِّدم، اقتضاکنندهٔ موجبِ آن باشد و یا اینکه نباشد؛ درحالی که این آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، زیرا

۱. برای اینکه علم او فعلی و مطابق معلوم است. پس ناگزیر باید معلوم که عبارت از عقل است در وجود واقع شود .. «سبزواری»

ندانسته‌اند که اقتضا کننده چیزی و افاضه کنندهٔ بر آن، فاقد آن چیز و درواقع خالی از آن نمی‌باشد که پیدا شدن چیزی پس از گُم شدنش از او ـ بَعد بودن ذاتی و یا زمانی ـ برایش پیش آید، تا بر او امکان ذاتی و یا قوّهٔ استعدادی لازم آید، بلکه شئی از حیث موجِد و پدیدآورنده‌اش، تمام‌تر و کامل‌تر از آن است که از حیث نفسش، چنان که این مطلب را پیش از این تحقیق و ثابت نمودیم؛ و این خود اصلِ شریف و ارزشمندی است که جز اندکی از برگزیدگان و صافیان بدان دست نیازیده‌اند.

سپس گفته: و نیز صورت نخستین اگر با ذات اوّل تعالی، علّت حصولِ لازمِ مباین که عبارت از صورت اوست باشد، و نیز علّتِ حصول صورت دیگری در ذات متعال او باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که اوّل تعالی به اعتبار یک صورت و یک جهت، دو فعل مختلف انجام دهد.

نخست گویم: اینکه گفته، به اینکه عقل اوّل سبب حصول عقل دوم و فلک دورترین (اقصیٰ) است نقض می‌گردد، پس ذات اوّل تعالی به اعتبار یک صورت و یک جهت، دو فعل مختلف انجام می‌دهد، و هرچه عُذر در آنجا پذیرفته می‌شود در اینجا هم پذیرفته می‌شود.

دوم به‌واسطهٔ حلّ است، و آن اینکه صورت نخستین ـ مانند صادر نخستین ـ واحد حقیقی ـ مانند واجب تعالی ـ نیست، وگرنه باید معلول، همانند علّت باشد، در این‌صورت هرچه که غیر از اوّل تعالی است خالی از دوجهت کمال و نقص نمی‌باشد، پس به‌سبب هر جهتی، از جانب او چیز دیگری لازم می‌آید، برتر پس از برتر، و پست‌تر پس از پست‌تر.

سپس گفته: واجب تعالی از صورت نخستین انفعال می‌پذیرد و آن علّتِ برای استکمال ـ برای حصول صورت دومین ـ می‌باشد، و اگر عُذر بیاورند که آن (صورت) اگرچه در ذات اوست، ولی برای او کمالی نیست، پس آنان را اعتراف لازم می‌آید که آن در ذات خودش، ممکن‌الوجودِ در ذات او است و حصولش بالفعل نمی‌باشد، و انتفاء قوّه ازاو ـ به‌سبب وجود آن ـ برای او کمال می‌باشد، زیرا نزد آنان صورت، موجب نقص در او نیست، و چون وجود آن نقصی نیست ـ اگرچه منتفی باشد ـ بالقّوه بودنش

نقص خواهد بود، و زایل‌کنندهٔ نقص، کامل‌کننده است، و هر کامل‌کننده‌ای ـ از جهتی که کامل‌کننده است ـ برتر از کامل‌شونده ـ از آن‌جهت که کامل شونده است ـ می‌باشد.

گویم: دانستی که نزد آنان این صورت‌ها برای ذات او کمالاتی نیست، و علمی که از کمالات و صفات اوست، عین ذات او می‌باشد، و هیچ فرقی بین صدور این صورت از او تعالی و بین صدور دیگر اشیاء خارجی ـ در اینکه از ذات او تابیده‌اند و به وجود و وجوبشان از او متأخرانـد ـ نمی‌باشد، و نسبت آنها بدو، جز به وجوب و فعلیّت ـ نه به امکان و قوّه ـ نمی‌باشد، و منافاتی بین اینکه وجود شئی با قیاس به ماهیّتش ممکن است و با قیاس به موجِدش واجب، نمی‌باشد، پس هر کدام از این صورت‌ها، اگرچه وجودشان در نفسشان به‌عینه، وجودشان برای واجب تعالی است، ولی از این امکان، وجودشان برای او لازم نمی‌آید، زیرا معنی وجود ممکن این است که آن را ماهیّتی است که زائد بر وی می‌باشد و حالش با قیاس بدان (ماهیّت) امکان است و بس، ولی از این لازم نمی‌آید که حالش ـ یعنی حال آن وجود در نفس خودش و یا به‌حسب واقع و یا با قیاس به موجِدش و اگرچه از موجِدش جدا و منفصل نیست ـ آن حال ـ یعنی امکان ـ باشد.

خلاصه آنکه وجود این صورت‌ها زایل‌کنندهٔ قوّه و نقص از واجب نیست، همچنان که عدم آنها هم از وی، برای او نارسایی و ناداری و فقدان از وی نمی‌باشد، بلکه کمال و مجد و عظمتش به‌گونه‌ای است که از وی این صورت‌ها صادر می‌گردد، و کمال و مجدش به‌وجود این صورت‌ها برای او نیست، چنانکه به‌واسطهٔ وجود آنها در نفس خودشان هم نیست، بنابراین کمال و مجد او به ذات خودش است نه به‌چیزی دیگر، و به این معنی در کتاب‌های ابن‌سینا بارها تصریح شده است.

از آن جمله: سخن اوست در تعلیقات (برشفا) که گفته: اگر فرض کنیم که اوّل تعالی ذات خود را تعقّل می‌کند که مبدأ آنهاست، سپس این موجودات در او موجوداند، پس یا این است که وجود آنها در او در تعقّلش مر آنها را یا مؤثر است و یا اینکه مؤثر نیست، اگر مؤثر است علّت است، چون اوّل تعالی آنها را تعقّل کرده، ولی علّت وجودشان این است که اوّل تعالی تعقّلشان می‌کند، پس از آن‌جهت که آنها را اوّل

تعالی تعقّل کرده تعقلشان کرده، و یا از آن‌جهت که از او پدید آمده‌اند از او پدید آمده‌اند[۱].

تعلیقی دیگر: اگر وجود این معقولات علّت است، چون اوّل تعالی آنها را تعقّل کرده است گوییم: اگر تعقّل اوّل تعالی مر آنها را عبارت از وجودشان باشد، مانند آنست که گفته شود: چون آنها از وی پدید آمده‌اند، از وی پدید آمده‌اند؛ و اگر تعقّل اوّل تعالی علّت وجودشان باشد و سپس وجودشان علّت گردد ـ چون تعقّلشان کرده ـ مانند این است که گفته شود: چون تعقّلشان کرده تعقّلشان کرده است و هر دو وجه محال است، و حقیقت امر آنکه نفس معقول بودن آنها برای او عبارت از نفس وجود آنهاست از او.

تعلیقی دیگر: علم به موجودات برای اوّل تعالی مستفاد از وجود آنها نیست، چون اوست که بدانها وجود می‌بخشد، پس او آنها را فایضِ از خود تعقّل می‌کند، پس تعقّل او مر ذات خودش را عبارت از تعقّل آنهاست، چون آنها لازم وی‌اند و اوست که آنها را معقول پدید می‌آورد، نه اینکه آنها را پدید می‌آورد و از شأن آنها این است که تعقّل شوند.

تعلیقی دیگر: اگر کسی گوید: او پیش از وجودشان آنها را می‌داند، تا آنکه از این لازم آید که یا آنها را می‌داند و آنها در حال عدم خودشانند، و یا لازم آید که آنها را در حال وجودشان می‌داند، به‌طوری که آنها را از وجودشان می‌داند، برای اینکه گفته: این محال است، زیرا علم او بدانها عبارت از نفس وجود آنهاست، و نفس معقول بودن این موجودات برای او عبارت است از نفس موجود بودن آنها، پس او اشیاء را می‌داند، نه به اینکه در او حصول پیدا می‌کنند و سپس آنها را می‌داند، چنانکه ما اشیاء را از حصولشان می‌دانیم، بلکه حصول آنها برای او عبارت است از علم او بدانها، و علم او هم علم بسیط است.

سپس گفته: اثبات صور در واجب‌الوجود، سخنی فاسد و اعتقادی تباه است و

۱. بنابر مقتضی واقع، علّت وجود آنها اینکه: اوّل تعالی آنها را تعقّل کرده و تعقلّش مر آنها را علّت وجود آنهاست، درحالی که فرض این است که وجود آنها در تعقّل مؤثر است، پس تعقّل، علّت تعقّل است؛ و یا اینکه چون فرض شده که وجود در تعقّل مؤثر است و تعقّل درواقع علّت وجود است، پس وجود، علّتِ وجود است و هردو باطل است، و حقیقت امر آنکه تعقّل و وجود در صور مرتسمه یکی هستند و هیچ علّیتی بین آن دو نیست.... «سبزواری»

موجب این می‌شود: آنکه صور را می‌بخشد ذات او نباشد، بلکه چیزی برتر از ذات او باشد و این ممتنع و محال است، و اگر به این امر التزام پیدا کردند که یک ذات را ـ با یک جهت ـ جایز است که قبول کند و فعل انجام دهد؛ با این (التزام) قواعد مهمّ فراوانی که دارند ویران و نابود می‌گردد و موجب ملتزم شدن به بسیاری از محالات می‌شود؛ پایان سخن او.

گویم: دانستی که واجب‌الوجود مبدأ تمام اشیاء و مبدأ وجوب وجود آنهاست، و اگر از او چیزی با واسطهٔ سبب متوسطی صادر می‌شود، آن سبب متوسط هم ناشی از اوست، پس تمام جهات فعلی برانگیختهٔ از جانب او می‌باشد، بنابراین هر تراوش و هر فیضی از شرف اوست و اصلاً هیچ موجودی چیزی بدو نمی‌بخشد، زیرا وجود اشیاء از او و برای اویند و او را کمالی ـ که در ذاتش به ذاتش برای او حاصل نباشد ـ زیاده نمی‌گردد.

و نیز دانستی که اتحاد دوجهت صدور و عروض ممتنع و محال نیست ـ آنچنانکه در لوازم ماهیات است ـ و اطلاق قبول در اینجا، به‌معنی انفعال و تأثّر نمی‌باشد و از این امر اصلاً و یرانی قاعده لازم نمی‌آید، آری! اگر کسی جایز بودن این امر را ملتزم شود که یک ذات می‌تواند از یک‌جهت هم فاعل و هم قابل باشد، از این التزام بسیاری از قواعد ویران می‌گردد، مانند اثبات تعدّد قوای نفسانی و طبیعی مانند تعدّد دو قوّهٔ حسّ مشترک و خیال و همین‌طور قوّهٔ واهمه و حافظه، برای اینکه شأن قوّهٔ حاسّ قبول و انفعال است و شأن قوّهٔ حافظه فعل است؛ و مانند دو قوّهٔ رطوبت و یبوست و دوقوّهٔ تحرّک و تحریک (حرکت کردن و حرکت دادن) و همین‌طور احساس و حرکت دادن، و مانند قاعدهٔ ترکیب داشتن جسم ـ از آن‌روی که جسم است ـ از هیولا و صورت، از جهت اشتمالش بر امری که بالفعل است و آن جوهرِ دارای اَبعاد بودنش می‌باشد، و نیز اشتمالش بر امری که آن بدان (امر) بالقوّه است، و آن قابلیّت آن است نسبت به اشیاء دیگر.

اما اثبات عینیّت صفات الهی مر ذات خود را، راه آن منحصر در اینکه اگر زائد باشد، لازم می‌آید که یک‌چیز هم قابل باشد و هم فاعل، نیست، چون حال آن را در بحث صفات دانستی که آنجا این مطلب را اثبات کردیم و همین راه را پیمودیم.

آیا نمی‌نگری که خداوند متعال را اضافات فراوان به اشیاء ـ به‌گونهٔ ترتیب ـ است و از این امر تعدّد و جهت فعل و قبول لازم نمی‌آید؟ خلاصه آنکه در اثبات صور برای واجب‌الوجود نه فسادی در قایل شدن بدان هست و نه در اعتقاد به آنچه منکران آن بر آن ـ تا این زمان با طول مدت و شدت انکار ـ اشکال وارد کرده‌اند تباهی ظاهر شده، مگر آنچه که با حول و قوّهٔ خداوند عزیز حکیم به‌زودی بیان خواهیم داشت.

و از جمله اشکال کنندگان که در انکار این صور بسیار اصرار می‌ورزد ـ پس از او ـ محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) در کتاب شرح اشارات است، با اینکه او در آغاز شرح دوبخش طبیعی و الهی شرط کرده که در اعتقادات ابن‌سینا با او مخالفت نورزد، ای‌کاش در اینجا هم با او مخالفت نمی‌ورزید و آن شرط را حفظ می‌نمود، چون به‌نفع او بود، ولی حق‌متعال دل او را بدان‌چه که درست و راست بود گشادگی عنایت فرمود، لذا عهده‌دار روشن ساختن مفاسد قایل بودن اثبات صور در ذات او تعالی شده و گفته: شکّی در این نیست که قایل بودن به تقریر لوازم اوّل تعالی در ذات او، قایل بودن به این امر است که یک‌چیز، فاعل و قابل ـ باهم ـ است، و قایل بودن به اینکه اوّل تعالی موصوف به صفات غیراضافی و غیر سلبی است، و نیز قایل بودن به اینکه او محلّ معلولات ممکن متکثّر خود است ـ که خداوند از این نسبت بسی برتر است ـ و قایل بودن به اینکه معلول اول، مباین با ذات او تعالی نیست، و اینکه چیزی را که به ذات خود مباین با او باشد پدید نمی‌آورد بلکه به توسط اموری است که در او حلول دارد و غیراینها که ظاهراً با آراء پیشینیان که قایل به نفی علم از او تعالی هستند مخالفت دارد؛ و افلاطون که قایل به قیام صور معقول به ذات خودشان است و مشائیان که قایل به اتحاد عاقل و معقول‌اند و معتزلیان که قایل به ثبوت معدومات‌اند، از جهتِ فرارِ از التزامِ به این معانی این محالات را مرتکب شدند.

گویم: امّا الزامش مر مفسدهٔ نخستین را که ذات باری‌تعالی بنابر تقدیر گفته شده فاعل و قابل باشد: اگر مرادش از قبول، مطلق عارض شدن لزومی است، فسادش ظاهر نشده است و دلیل بر بطلان اینکه بسیط، فاعل و قابل است اقامه نگردیده است، مگر آنکه مرادش از آن انفعال تجدّدی و یا عارض شدن باشد که معروض را در عارض شدنش کمال و فضیلت زیاده می‌گردد، در این‌صورت بخشنده از ذاتش برتر و

شریف‌تر و تابناک‌تر و با فضیلت‌تر است، و اگر مرادش از آن غیر این باشد، اثباتش با حجّت و برهان با اوست تا در آن نگریسته شود، برای اینکه لزوم آن نه روشن است و نه ثابت؛ و شگفت اینکه ابن‌سینا در بسیاری از مواضع کتاب تعلیقات به عباراتی مختلف گفته: دوجهت فعل و قبول در لوازم اشیاء نه مختلف‌اند و نه متعدّد.

از آن جمله گفته: جایز نیست که واجب‌الوجود به ذات خود، قابل چیزی باشد، زیرا در قبول، یک نوع معنی بالقوّه بودن هست، و جایز نیست که این صفات و عوارض در او از ذاتش پدید آید، در این‌صورت قابل است ـ همان‌گونه که فاعل است ـ مگر آنکه این صفات و عوارض از لوازم ذاتش باشد، در آن‌صورت ذاتش موصوف به این صفات نیست، چون آن صفات در او موجود است، چون از اویند؛ و فرق است بین اینکه جسم توصیف به سفید شود ـ از آن جهت که سفیدی از خارج در آن پدید می‌آید ـ و بین اینکه توصیف به سفید شود ـ از آن‌جهت که سفیدی از لوازم آن است ـ و از آن حیث در آن پدید آمده که از آن (جسم) است ـ البته اگر این دربارهٔ جسم جایز باشد ـ و چون حقیقت اوّل تعالی این‌گونه و لوازمش بر این جهت اخذ و اعتبار شود، این معنی در او استمرار پیدا می‌کند، و آن اینکه: در او نه کثرتی است و آنجا نه قابلی هست و نه فاعلی، بلکه او ـ از آن حیث که اوست ـ هم قابل است و هم فاعل [1]، و این حکم در تمام بسایط جاری است، برای اینکه حقایق آنها عبارت از این است که از آنها لوازم لازم می‌آید و این لوازم در ذات آنهاست، بگونه‌ای که از آن حیث که حقایق‌اند، هم قابل‌اند و هم فاعل، برای اینکه بسیط، از آن و در آن، یک‌چیز است، زیرا در آن کثرتی نیست و غیر این درباره‌اش جایز نیست، ولی مرکّب، از آن، غیر از در آن است، چون در آنجا کثرت است؛ و نیز گفته: هر لوازمی حکمش چنین است.

و از آن جمله گفته: در بسایط استعداد نیست، برای اینکه استعداد عبارت از این است که در شئی، چیزی که نبوده است پدید آید و استعدادش برای قبول آن چیز، مقدّم بر قبولش «بالطبع» باشد.

و از آن جمله گفته: جایز نیست که نفس انسانی فاعل معقولات و قابل آنها ـ پس از آنکه نبوده ـ باشد، زیرا چنین چیزی را لازم است آن را معنایی که بالقوّه است و در آن

۱. بلکه او از آن‌حیث که فاعل است، قابل می‌باشد. «سبزواری»

استعداد می‌باشد پیشی داشته باشد، امّا چیزی که حقیقتش پیوسته معقولات را لازم می‌آورد [۱]، لازم نیست که در آن معنایی بالقوّه باشد.

و از آن جمله گفته: آنچه که معقولات را قابل است جایز نیست که فاعل آنها باشد، زیرا جایز نیست که یک چیز پس از آنکه نه فاعل بوده و نه قابل، هم فاعل باشد و هم قابل، چون معنایی که بالقوّه است آن را پیشی داشته.

گویم: از این بیاناتِ واضح و آشکار که بر بیشتر از مردمان پنهان است روشن شد که منشأ ترکیب در چیزی، از جهت عارض شدن عارضی مر آن را، جز پیش بودن معنایی که بالقوّه است ـ پیش بودن زمانی ـ و یا پیش بودن معنای امکان ـ پیش بودن ذاتی ـ نمی‌باشد؛ اوّلی موجب ترکیب خارجی و تعدّدِ در وجود می‌شود، مانند عارض شدن سفیدی بر جسم و حرکت بر متحرّک، پس فاعل همان صورت و آنچه در روند آن است بوده و فعل از جهت آن می‌باشد، و قابل عبارت از هیولا و آنچه در روند آن است می‌باشد و انفعال از جهت آن است؛ و دومی موجب ترکیب عقلی و تعدّد در معنی می‌شود، مانند عارض شدن وجود بر ماهیّت؛ پس فعلیّت از جهت وجود است و امکان از جهت ماهیّت؛ اما لوازم ذاتی: ذات، دارای لوازم ـ از جهت لوازم خود ـ نیست، بلکه از جهت نفسش می‌باشد، پس آن را از جهت ذاتش، امکان آن لوازم نمی‌باشد، بلکه ایجاب و وجوب آن است، پس از جهت امکان و وجوب در آن تکثّری نیست، همچنان که از جهت فعل و انفعال در آن تکثّری نیست.

اما الزام او مر مفسدهٔ دوم را ـ یعنی اتصاف او تعالی به صفات حقیقی ـ این غیرلازم است، این آنگاه لازم می‌آید که تکمیل ذات او به این صور عقلی باشد و یا در وجودش، وجودی زیاده گردد، بلکه وجود او تعالی از حیث شدّت نامتناهی است و وجود این لوازم از پرتو فیض او و تنزّلات وجود او می‌باشند، و سخن آنان اشاره به این دارد که: ذات حق‌تعالی اگرچه محل این صور است، ولی متصف بدانها نمی‌باشد و

۱. یعنی نفس انسانی چون در آغاز مراتب، عقلِ بالقوه است و منفعل و قابل معقولات ـ به انفعال تجددی ـ جایز نیست که فاعل آنها باشد، زیرا فاقد چیزی واجد آن و بخشنده‌اش نمی‌باشد، اما چیزی که حقیقتش پیوسته معقولات را لازم می‌آورد، یعنی آن را حالتی مُنتظره نیست و از تمام وجوه بالفعل است، او فاعل معقولات است و حیثیّت اقتضایش به‌عینه حیثیّت قبول عروضی لزومی اوست. «سبزواری»

آنها کمالات ذات او نیستند، و علّو و بلندی اوّل تعالی و مجد و عظمتش به تعقلّش مر اشیاء را نمی‌باشد [۱]، بلکه اشیاء از او معقول افاضه می‌شوند، پس علوّ و مجدش به ذات خودش است نه به لوازم آن که عبارت از معقولات است؛ و بهمنیار این معنی را بیان داشته و گفته: لوازمی که عبارت از معقولات او تعالی هستند ـ اگرچه اعراض موجود در اویند ـ نه بدانها متّصف می‌گردد و نه از آنها منفعل می‌شود، برای اینکه واجب‌الوجود به ذات خود، به‌عینه مبدأ بودنش است مر لوازم خود ـ یعنی معقولات خود ـ را، بلکه آنچه از او صدور می‌یابد، پس از وجود او که وجود تامّی است صدور می‌یابد، و محال و ممتنع است که ذاتش محل اعراضی باشد که از آنها انفعال پذیرد و یا بدانها استکمال یابد و یا متّصف بدانها شود، بلکه کمال او به حیثی است که این لوازم از او صدور می‌یابد، نه اینکه او محلّ آنهاست؛ پایان سخن او.

خلاصه آنکه: واجب به‌حسب ذاتش به ذاتش دارای این لوازم است، نه اینکه او به‌سبب این لوازم دارای این لوازم است، پس تعقلّش مر اشیاء را، به‌سبب اشیاء و نه نیز به‌سبب صورت‌های عقلی آنها حصول پیدا می‌کند، بلکه فقط به‌سبب ذاتش می‌باشد و بس، یعنی اینکه هر وقت که ذاتش را به ذاتش فرض کردی ـ در هر مرتبه‌ای که می‌خواهد باشد بدون ملاحظهٔ چیز دیگری با او ـ ذاتش عاقل اشیاء است، ولی عاقل بودنش مر اشیاء را، جُدا و مُنفکّ از حصول معقول بودن صور اشیاء برای او نیست، و این همان چیزی است که در آن پیچیدگی و لطافتی است که از ادراک آن بیشتر از

۱. این عبارت اگر از کسی صدور یافته که قایل است بسیط حقیقی تمام موجودات به‌گونهٔ اعلا و برتر می‌باشد ـ مانند مصنف قدس سره ـ معنای آن این است که علوّ مجد او به‌علم او به ذات خودش است که در آن علم او به‌غیر خود درنوردیده شده است ـ علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی ـ ولی قایلان علم صوری می‌گویند آن فقط علم اجمالی است و علوّ او به این صور مرتسمه نیست، چون آنها برای او علوم و معلومات‌اند ـ پس از آنکه علم و معلوم بودند ـ البته به‌گونهٔ اعلای بسیط آن که از ذات او که فوق تمام است تراویده و پرتوافکن گردیده است.

و اگر غیر او صدور یافته، معنایش این است که: علوّ او به‌واسطهٔ تعقلّش مر اشیائی را که عبارت از صور عقلی‌اند و یا مر اشیائی را که موجودات خارجی‌اند ـ چنانکه رأی شیخ اشراق است ـ نمی‌باشد، ولی از آن حیث که اشیاءاند و از آن حیث که معلومات‌اند می‌باشد، و بلکه به این است که اشیاء از او معقول افاضه می‌شوند، یعنی به اعتبار وجه‌شان به خداوند متعال و از آن حیث که انوار علمی‌اند، و اینها به این اعتبار از صقع اویند و موجود به‌وجود اویند، پس کمال او به‌واسطهٔ غیر او نیست..... «سبزواری»

ذهن‌ها کوتاهی دارند، زیرا هرکس این را ادراک نمود، بر او ادراک علمِ مقدَّم بر ایجاد آسان می‌شود، خواه معقولات تفصیلی او صورت‌هایی ذهنی باشد ـ چنانکه نظریّهٔ مشائیان است ـ و یا خارجی باشد ـ چنانکه رأی افلاطونیان است ـ و هرکس این مشهد (مشرب) را نچشیده باشد، امکان رهایی از لزوم جهت امکان در واجب‌الوجود را ـ بنابر هردو نظریه ـ ندارد، چنانکه با کمترین تفکّر روشن می‌گردد؛ و از جمله چیزها که بدین معنی اشاره دارد، کلمات ابن‌سینا در کتاب تعلیقات است:

از آن جمله اینکه گفته: نفسِ تعقّل او مر ذاتش را عبارت از وجود این اشیاء است از او، و نفسِ وجود این اشیاء نفس معقولیّت آنهاست برای او؛ و نیز گفته: وجود این موجودات از او، وجود معقول است نه وجود موجودی که شأنش آن است که تعقّل شود و یا نیازمند بدان است که تعقّل شود؛ و نیز گفته: اضافهٔ این معقولات بدو، اضافهٔ عقلی محض است [1]، یعنی فقط اضافهٔ معقول است به عاقل، نه هرگونه اضافه‌ای که می‌خواهد پدید آید، یعنی از حیث وجودشان در اعیان، و یا از آن حیث که در عقل و یا در نفس موجوداند، و یا اضافهٔ صورت به مادّه و یا عرض به موضوع نمی‌باشد، بلکه فقط اضافهٔ معقول مجرّد است ـ بدون زیادی ـ و آن اینکه فقط آنها را تعقّل می‌کند و بس.

گویم: شگفت از ابن‌سینا و تحقیقش مر مقام را بدین‌گونه، چگونه در رَدّ و انکار آنچه به فرفوریوس از اتحاد عاقل به معقولات نسبت داده شده زیاده روی کرده، در صورتی که این تحقیقی که در اینجا و در جاهای دیگر کرده، اقتضای جایز بودن اعتقاد به اتحاد (عاقل به معقول) است، برای اینکه وجود این معقولات چون به‌عینه نفس معقولیّت آنهاست و اضافهٔ آنها به او تعالی اضافهٔ بسیط است نه اضافهٔ چیزی که آن را وجودی غیر اینکه مضاف است می‌باشد، و این همان چیزی است که موجب می‌شود بین عاقل و چنین معقولاتی، نه انفصال و نه تغایر در وجود تصوّر نشود [2]، تا چه رسد به امکان مغایرت و انفصال، پس ناگزیر باید بین آن دو نوعی از اتصال و اتحاد باشد،

۱. یعنی وجود رابط نه رابطی.... «سبزواری»   ۲. یعنی اضافهٔ بسیط اشراقی بودنشان و وجود عقلی نوری بودنشان که وجود رابط محض است نسبت به وجود او، موجب تکافؤ است که آن اقتضای تضایف را دارد. چون پیش از این روشن کردیم که اقتضای وحدت ندارد....«سبزواری»

اگر چه تعقّل این اتصال و چگونگی آن بر غیر مکاشف سخت و دشوار است.

تعلیقی دیگر: موجود بودن این صورت‌ها از او عبارت از نفس علم اوست بدانها، و علم او به این است که وجود آنها از او لازم می‌آید (یعنی) او مبدأ وجود آنها از او می‌باشد و نیازمند به علم دیگری نیست که بدان علم بداند که او مبدأ وجود آنها از او می‌باشد.

تعلیقی دیگر: وجود این صورت‌هایی که نزد او از اوست عبارت از نفس علم اوست به اینکه مبدأ آنها می‌باشد، پس این معقولیّت عبارت از نفس این وجود است و این وجود عبارت از نفس این معقولیّت می‌باشد.

تعلیقی دیگر: اگر ذات خود را نخست تعقّل می‌کند و سپس آن را مبدأ موجودات تعقّل می‌کند، باید ذاتش را دوبار تعقّل کرده باشد.

تعلیقی دیگر: اوّل تعالی ذاتش را آن‌گونه که به ذات خود بر آن است تعقّل می‌کند، و آن اینکه او مبدأ موجودات است و آن (ذات) عقل بسیطی است که لازم او می‌باشد، پس ذات خود را نخست تعقّل نمی‌کند که برای بار دوم تعقّل کند او مبدأ موجودات است و درنتیجه ذاتش را دوبار تعقّل کرده باشد، بلکه نفس تعقّلش مر آنها را عبارت از نفس وجود آنهاست از او، و اعتبار کردن تعقّل اوّل تعالی مانند اعتبار کردن تعقّل ما نیست، زیرا ما علّت و معلول را از لوازم هریک از آن دو ـ با قیاس و اعتبار ـ می‌دانیم، لذا نخست تعقّل می‌کنیم که او موجود است، و نیز تعقّل می‌کنیم که او مبدأ موجودات ـ با قیاس و نظر کردن ـ است، و نیز تعقّل می‌کنیم که تعقّل می‌کنیم، و این به‌واسطهٔ تعقّل دیگری است که در تعقّل اوّل تعالی این حال وجود ندارد.

تعلیقی دیگر: ناگزیر او تعالی ذاتش را تعقّل می‌کند و آن را تعقّل می‌کند که مبدأ موجودات می‌باشد، پس موجودات، معقولات او می‌باشند، درحالی که آنها خارج از ذات او نیستند، چون ذات او مبدأ آنهاست، پس او عاقل و معقول است [1]، و این حکم در هرچه که غیراوست جایز نیست، برای اینکه او آنچه را که خارج از ذاتش است تعقّل می‌کند؛ و غیر این از تحقیقات و تدقیقاتی که (ابن‌سینا در کتاب تعلیقات) انجام داده است.

۱. چون اگر مبدئیت ذاتش را که عین ذاتش هست تعقل نکند، اشیاء را تعقل نکرده است «سبزواری»

تعلیقی دیگر: علوّ و مجد اوّل تعالی این نیست که اشیاء را تعقّل نماید، بلکه علوّ و مجدش به این است که اشیاء از او معقول افاضه می‌شود، پس درواقع علوّ و مجدش به ذاتش است نه به لوازم او که عبارت از معقولات می‌باشد، و کار در خلق (آفریدن) هم همین‌طور است، برای اینکه علوّ و مجد او به این است که خلق می‌کند، نه به این که اشیاء مخلوق برای اویند، در این‌صورت علوّ و مجد او به ذات خودش می‌باشد؛ پایان سخن او.

اما لزوم مفسدهٔ سوم، از لزوم تحقق کثرت در ذات او می‌باشد، این کثرت چون بعد از ذات است ـ بر ترتیب اوّل و دوم و سوم... تا دورترین مراتبش ـ اشکالی در وحدت ذات وارد نمی‌آورد و بدان، احدّیت ذاتی را رخنه وارد نمی‌سازد، مانند وحدت، در مبدأ بودنش مر کثراتی را که پس از آنند.

ابن‌سینا به دفع این اشکال اشاره کرده و در برخی از مواضع کتاب تعلیقات بیاناتی دارد، حاصل آنها این است که: این کثرت ـ بعد از ذات ـ به‌ترتیب سببی و مسببی است نه زمانی، پس بدان، وحدت ذات را رخنه وارد نمی‌سازد، آیا نمی‌نگری که صدور موجودات متکثّر از او تعالی، اشکال و عیبی در بساطت حقیقی او وارد نمی‌سازد؟ چون آنها از او تعالی بر ترتیب عِلّی و معلولی صادر شده‌اند؛ معقولات مفصل فراوان او هم این‌گونه است، یعنی آنها به‌گونه‌ای از او ترتّب و وقوع یافته‌اند که به‌سوی او بالا رفته و در واحدِ محض اجتماع می‌پذیرند، پس با کثرت آنها، احدیّت ذات برآنها اشتمال دارد، برای اینکه ترتیب، کثرت را در واحد جمع می‌آورد، چنانکه معلم دوم (ابونصر فارابی) بدین مطلب اشاره کرده و گفته: واجب‌الوجود مبدأ هر فیضی است، و اوست که به ذات خود بر ذات خود ظاهر است [1]، پس «کُل» ـ از آن حیث که هیچ کثرتی در او

۱. یعنی او عالِم به ذات خود است و علم به علّت، مستلزم علم به معلول است، پس کُل او راست، یعنی علم به کُل، چنانکه خداوند فرموده: الایعلم من خلق؟ یعنی آیا نمی‌داند ماسوای خود را که کی خالق و علّت آنهاست؟ و هواللطیف الخبیر، یعنی: درحالی که او مجرّد است و هر مجرّدی عالِم و دانای به ذات خودش است، پس علم به علّت، مستلزم علم به معلول است، و سخن معلم دوم: از آن حیث که هیچ کثرتی در او نباشد: اگر در علم اجمالی باشد، از آن‌جهت است که بسیط حقیقی جامع و فراگیر کُل است، به‌گونهٔ وحدت و بساطت و اصلاً کثرتی نیست، مگر در مفاهیم اسماء و لوازم آنها که عبارت از ماهیات‌اند، و اگر در علم تفصیلی که بعد از علم اجمالی است باشد ـ چنانکه نظریهٔ اوست ـ از آن‌جهت است که بر ترتیب ـ آن‌گونه که مصنف قدس‌سره فرموده ـ می‌باشد. «سبزواری»

نباشد ـ او راست، پس او «کُل» را از ذاتش می‌رسد [۱]، پس علم او به «کُل» بعد ذاتش [۲]، و علمش به ذاتش، نفس ذاتش می‌باشد و با «کُل» ـ با نسبت به ذاتش ـ اتحاد پیدا می‌کند، پس او در وحدت، «کُل» است.

اما لزوم مفسدهٔ چهارم، یعنی معلولِ اوّل غیر مباین با ذات خودش است: اگر مرادش از عدم مباینت، حلول و قیام است، آن عین محل نزاع و گفتگوست و حجتِ بر علیه قائلان این امر که علم او تعالی به‌واسطهٔ صورت‌هایی است که قائم به ذات او می‌باشند ـ با مغایرت آنها با او ـ نیست، و اگر مرادش از آن این است که صورت معلول اول با واجب‌الوجود متّحد است ـ بنابراین امر که صدور هر معلولی از او مسبوقِ به علمِ به اوست ـ پس اگر صورت معلول اول عین واجب تعالی نباشد، باید صورت دیگری بر آن پیشی داشته باشد و سخن باز در آن (صورت دیگر) بازمی‌گردد، و همین‌طور با خلاف فرض، تسلسل در صورت‌های مترتّب لازم می‌آید، و پاسخ این همان است که در کتاب‌های آن دو بزرگوار ـ ابونصر فارابی و ابن‌سینا ـ و کتاب‌های پیروان ایشان مانند کتاب تحصیل بهمنیار آمده که حاصلش چنین است: صدور هر موجود خارجی که وجودش در نفس خودش عین معقولیّتش نیست، این مسبوق به علم اوست، امّا صدور چیزی که وجودش از او نفس معقولیّتش برای او می‌باشد، صدور آن‌چیز نیاز به این ندارد که مسبوق به علم دیگری باشد، برای اینکه وجودش عقل است و نیاز به عقل دیگری ندارد.

ابن‌سینا در کتاب تعلیقات گفته: هرچه که از واجب‌الوجود صدور می‌یابد، به‌واسطه تعقّلش مر آن چیز را می‌باشد، و این صورت‌های معقول او، نفس وجودشان نفس تعقّل اوست مر آنها را، و هیچ تمایزی بین دوحال، و هیچ ترتّبی یکی از آن دو را بر

۱. برای اینکه علم اجمالی او به کُل، درنوردیدهٔ در علمش به ذاتش می‌باشد. پس ذات او علم تفصیلی به ذات خود می‌باشد و نسبت به هرچه که غیرذاتش است اجمالی می‌باشد؛ و علم تفصیلی او نیز به کُل، از ذاتش می‌باشد، یعنی از آن‌جهت که مبدأ کُل است. «سبزواری»

۲. بعدیّت، بنابر علم تفصیلی ظاهر و روشن است، اما بنابر علم اجمالی: بعدیت در اثبات است نه در ثبوت، یعنی اثبات علم به کُل، بعد اثبات ذات او وعلم او به ذاتش است، و یا بعدیت در اعتبار ـ به‌حسب مفهوم ـ می‌باشد، برای اینکه اعتبار علم بودنش بعد از اعتبار ذات ـ از آن حیث که ذات است ـ می‌باشد، و همین‌طور اعتبار علم بودنش به ماسوای خود، بعد از اعتبار علم بودنش به ذات خودش می‌باشد. این آن‌گونه است که به‌ترتیب در بعضی صفات ـ در احادیث امامان علیهم‌السلام ـ واقع شده که فرموده‌اند: عَلِمَ و شاء و أرادَ و قدَّر و قضٰی و أمضٰی. .. «سبزواری»

دیگری نیست، پس تعقّلش مر آنها را امتیاز دهنده است مر وجود آنها را از او، پس معقولیّت آنها برای او، غیر از نفس وجودشان از او نیست، بنابراین آنها ـ از آن حیث که موجوداند ـ معقول‌اند و از آن حیث که معقول‌اند موجوداند، چنانکه وجود باری تعالی جز نفس معقولیّتش برای ذاتش نمی‌باشد، پس صورت‌های معقول او لازم است که نفس وجودشان از او، نفس تعقّل او مر آنها را باشد، وگرنه اگر معقولات دیگری علّت وجود این صورت‌ها باشند، سخن در این معقولات مانند سخن در آن صورت‌ها است و درنتیجه تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند، زیرا لازم می‌آید که نخست تعقّلشان کرده باشد تا پدیدشان آورد، و یا اینکه آنها را تعقّل کرده، چون پدیدشان آورده، در این‌صورت علّت معقولیّت آنها وجود آنها است، و علت وجودشان معقولیّت آنها، پس لازم می‌آید که علّت معقولیّت آنها، معقولیّت آنها باشد و علّت وجودشان، وجودشان.

تعلیقی دیگر: اگر صدور وجود این لوازم پس از تعقّل او مر آنها را باشد، لازم می‌آید که هنگام تعقّل او مر آنها را موجود باشند، برای اینکه لازم است که معقول، موجود باشد، و چون موجود باشد، لازم می‌آید که وجودش برتعقّل او مر آنها را تقدّم و پیشی داشته باشد، درنتیجه تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند، پس لازم است که نفس تعقّلش مر آنها را، نفس وجود آنها از او باشد.

تعلیقی دیگر: صورت‌های معقول یا این است که پس از معقول بودنشان، از او پدید می‌آیند، پس پیش از وجودشان از او موجود می‌باشند، زیرا اگر موجود نباشند معقول نیستند، برای اینکه چیزی که موجود نیست تعقّل نمی‌شود، پس چون موجوداند لازم می‌آید تعقّل او مر آنها را برآنها پیشی داشته باشد و همین‌طور تابی‌نهایت، چون سخن گفتن در این مانند سخن گفتن در آن است، زیرا آنها معقول اویند و نیز از لوازم اویند، پس اینها را هم به‌واسطهٔ صورت معقولِ دیگری تعقّل کرده است، و سخن در آنها هم مانند سخن در اینهااست و درنتیجه کار تسلسل پیدا می‌کند.

تعلیقی دیگر: وقتی گفته می‌شود که این لوازم را پدید آورده، چون آنها را تعقّل کرده و تعقل کردنش مر آنها را نیز که سبب وجود آنهاست هم از لوازم است، این سئوال لازم می‌آید و گفته می‌شود: چرا پدید آورده و به‌واسطهٔ چه چیزی؟ گفته می‌شود: از آن‌جهت پدید آورده چون که تعقّلشان کرده است و درنتیجه کار تسلسل پیدا می‌کند.

تعلیقی دیگر: این صورت‌های معقول از لوازم ذات اویند، و چون وجود آنها تابع تعقّل آنها باشد، تعقّل او مر آنها را نیز از لوازم ذات او می‌باشد، پس وجود تعقّل، از تعقّل اوست مر آنها را، پس تعقّلِ بعد از تعقّل.... تا بی‌نهایت می‌باشد.

امّا لزوم مفسدهٔ آخری که: او تعالی چیزی را که به ذات خود مباین با اوست پدید نمی‌آورد و بلکه به‌واسطهٔ اموری که در او فرود آمده‌اند پدید می‌آورد؛ این تنها بعید شمردن است، آیا این جز مانند گفتار آن‌کس که وجود عالم معقولات صِرف را ـ پیش از وجود این عالم جسمانی و یا وجود عالم امر را قبل از وجود عالم خلق ـ انکار می‌ورزد می‌باشد؟

سپس می‌گوید: بنابراین لازم می‌آید که حق‌تعالی چیزی از این جسمانیّات را به ذات خودش پدید نیاورد، بلکه به توسط اموری عقلی پدید آورد، و چیزی از خلق را نیافریند مگر به‌واسطهٔ امر.

به او نخست گفته می‌شود: برهان قابل پیروی است، نه جز آن، و دوم آنکه: آن عالم به‌واسطهٔ تقدّم اشرف و برتر و شایسته‌تر است.

همین‌طور گوییم: صور الهی، از آن حیث که لوازم وجود اویند و باقی به بقا و جاودانگی او ـ نه باقی به نگهداشتن وی ـ و موجود به‌وجود اویند نه به‌ایجادش و واجب به‌وجوب وی‌اند ـ تا چه رسد به ایجابش ـ آنها اشرف و برتر از موجوداتی که از او منفصل و جدایند می‌باشند [1]، پس از حیث تحقق و ثبوت قدیم‌تر و از حیث منزلت به حق‌تعالی نزدیک‌تراند، ناگزیر نسبت به این مباینات خارجی سزاوارتر از این هستند که واسطهٔ در ایجاد باشند.

و از متأخرانِ اشکال‌کنندهٔ در اثبات صورالهی، آنان که نظریّهٔ صور را انکار

۱. انتساب چون امری اعتباری است، کُل، به حقیقت موجود به‌وجود خداوند است، زیرا گفته‌اند وجودِ زید خدای زید است، و بر آنان لازم نمی‌آید که حقیقت امکانی حقیقت وجوبی باشد، چون حقیقت امکانی نزد آنان عبارت از ماهیت است و مرتبهٔ ماهیت چیزی است و مقام وجود آنها چیزی دیگر، از این‌روی گفته‌اند: کثرت در موجود است و وحدت در وجود، و شاید این گوینده از سخن عرفا تحاشی و دوری می‌گزیند که: مفاهیم اسماء و صفات، موجودِ به‌وجود مُسمّا هستند و اینکه اسم، عین مسماست به‌وجهی و غیرآن است به وجهی دیگر، پس اینجا عقول را نیز ماهیاتی است که آنها معروضات امکان، و موجود به‌وجود خداوند متعال‌اند و ماهیت غیر از وجود است و هریک را حکمی است..... «سبزواری»

می‌ورزند علامهٔ خفری است که در برخی از تألیفاتش سخن انکسیمانوس ملطی را نقل کرده که گفته: هر مُبدَعی که صورتش در حدّ ابداع ظاهر می‌شود، صورتش در علم مُبدِع نخستینش بوده و صورت‌ها نزد او نامتناهی‌اند؛ باز گفته: در رأی جز یکی از دو قول جایز نیست: یا اینکه گوییم: آنچه در علمش بوده ابداع کرده و آفریده؛ و یا اینکه گوییم: اشیائی را ابداع کرده و آفریده که آنها را نمی‌داند، و این از آن سخنان زشت است؛ و اگر گوییم: آنچه در علمش بوده ابداع کرده و آفریده، بنابراین صورت‌هایی به ازلیّت او ازلی‌اند، و ذاتش به‌واسطهٔ تکثّر معلومات تکثّر نمی‌پذیرد و به‌سبب تغییر آنها تغییر نمی‌یابد.

بر او به دو صورت اعتراض شده: یکی آنکه: او متعرض چگونگی فیضان این صورت‌ها از ذات نشده که به‌واسطهٔ علم مقدَّم و پیشین است و یا اینکه نیست؛ بنابر اوّلی بر او اعتراض می‌شود که: علم مقدّمی که عین ذات است در علم به موجودات عینی خارجی کافی است، پس چه دلیلی بر فیضان صورت‌های علمی پیش از ایجاد عینی هست؟ و بنابر دومی بر او اعتراض می‌شود که: این قائل بودن به این است که خداوند متعال اشیائی را ابداع کرده و آفریده که آنها را نمی‌داند، و این ـ همان‌گونه که این فیلسوف گفته ـ از آن سخنان زشت است.

دوم آنکه: بر او اعتراض شده که: این صورت‌ها یا جواهراند و یا اینکه اعراض‌اند، اگر جواهراند لازم می‌آید که موجوداتی عینی و خارجی باشند و ناگزیر برای علمِ به آنها، باید دارای صور دیگری باشند، و سخن در این (صور) مانند سخن در اصل صور است؛ و اگر اعراض‌اند لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات، برای آنها محلّ و فاعل آنها باشد، و قایل بودن به اینکه واجب‌الوجودِ بالذات فاعل آنها باشد نه محل برای آنها ـ چون از آنها اثرپذیر نیست ـ قایل بودن به این است که آنها مانند دیگر ممکنات جواهراند، و این امر هم پنهان نیست که علم واجب‌الوجود به اعتبار این صورت‌ها علمِ کمالیِ ذاتی نیست، چون تابع فیضان این صورت‌ها است، پس بنابر تقدیر منحصر بودنِ علمِ مقدَّم و پیشین ـ در فیضان صورت‌های منکشف شده ـ لازم می‌آید که ذات را علمِ کمالیِ ذاتی که در تأثیر غیرتابع است نباشد، و حقیقت تحقیق آن (علم) است ـ چنانکه گفته آمد ـ پایان سخن او.

گویم: در سخن او اشکالاتی چند است: آنجا که گفته: علمِ مقدّم و پیشینی که عین ذات است کافی است.... تا پایان سخنش: اشکال آنکه: اینَ علم نزد آنان مستلزم فیضان صورت‌های عقلی است که آنها از لوازم ذات او می‌باشند، و آن در ایجاد اشیائی که ذاتشان با ذات مبدأ تعالی مباینت دارد غیرکافی است، برای اینکه علم او به اشیاء خارجی، وجود آن اشیاء در نفس خودشان نیست[1] و اضافهٔ ایجادی از او بدانها، عین اضافهٔ عقلی نمی‌باشد، چون وجود آنها در ذات خودشان، عین معقولیّت آنهاست برای او، وگرنه باید از لوازم متصل باشند نه از مباینات منفصل، و پیش از این دانستی که علم او تعالی به این صوری که قائم به ذات اویند عین ایجاد اوست مر آنها را، و اینکه علم وقتی عین ایجاد باشد و معلوم، عین موجودِ معلول، در صدورش از فاعل، نیازی به علم و اراده و مشیّت، و علم پیشین تفصیلی ندارد، پس با این سخنش نمی‌خواند که: این قایل بودن به این است که خداوند اشیائی را ابداع و خلق کرده که نمی‌داند؛ با اینکه حقیقت ـ نزد ما در این روش ـ این است که: در حصول چنین صوری نه جعل است و نه تأثیر، چون آنها از لوازم‌اند، و هیچ تأثیری ملزوم را با قیاس به لوازمش نیست، برای اینکه ذات بودن ذات به‌عینه، ذات این لوازم بودنش است.

اما اینکه گفته: این صورت‌ها یا جواهراند و یا اعراض.... تا پایان سخنش، نه متوجّه است و نه موجَّه و پسندیده، زیرا مبنای آن بر آمیزش بین جوهر ذهنی و جوهر خارجی، و یا بر پنداشتن منافات بین جوهر ذهنی و عرض خارجی می‌باشد، و تردید در (قضیه) منفصله (و یا مانعة الجمع) درست و فایده بخش است.

گوییم: این صورت‌ها، جواهرشان به‌حسب ماهیّت، جواهر علمی‌اند و به‌حسب وجود، اعراض خارجی، بنابراین علم بدانها درخواست صورت دیگری را ندارد، و همگی به اعتبار وجود عینی خارجی، اعراضی هستند که قائم به ذات او می‌باشند، ولی ذات او از آنها نه تأثر می‌پذیرد و نه انفعال می‌یابد، چنانکه بیانش پیش از این گذشت.

۱. حاصل آنکه: علم اجمالی کمالی که عین ذات است و آنها هم قایل بدان و به تقدّم آنند، در علم و فیضان به اشیائی که وجودشان عین علم تفصیلی بدانها است، و اضافهٔ ایجادی از جانب او تعالی بدانها عین اضافهٔ علمی بدانها است، کافی می‌باشد، و این در صور متصل جایز است نه در اشیاء خارجی، پس این علم اجمالی در اشیاء خارجی کافی نیست، بلکه ناگزیر فیضان صور ـ نزد آنان ـ باید پیش از فیضان اشیاء خارجی و اضافهٔ ایجادی به اشیاء خارجی ـ نزد اشراقیان ـ باشد.... «سبزواری»

اما استدلال بر اینکه علم باری‌تعالی (سبب) به این صورت‌ها علم کمالی نیست گفته: چون تابع فیضان آن صورت‌هاست، نادرست است، چون بارها گذشت که علم حق‌تعالی به آن صورت‌ها عین فیضان آنهاست از او، نه اینکه او تابع فیضان آنهاست، و اگر مرادش این است که نفس این صورت‌ها برای حق‌تعالی کمالی نیست؛ گوییم: کیست که این مطلب را انکار کند؟ و کیست که لوازم متأخر را که بعد از ذات تامّ واجبی ناشی شده‌اند برای او کمال قرار دهد؟ برای اینکه این فلاسفه‌ای که اثبات این صور الهی کرده‌اند تصریح به این مطلب دارند که کمال و علوّ او به‌واسطهٔ وجود این صورت‌ها نیست، بلکه کمال و علوّش به این است که ذاتش ذاتی است که از او این اشیاء معقول افاضه می‌شوند، و اینکه تعقّلش مر ذاتش را تابع تعقّلش هست مر آنها را.

سپس (گوییم:) پنهان نیست که تعقّلش مر این صورت‌ها را به‌عینه تعقّلش هست مر امور خارجی منفصل را، و اگرچه وجود آنها غیروجود این صورت‌هااست، برای اینکه علم به امور خارجی نزد آنان، جز به صور دیگری که وجودشان وجود علمی ادراکی است نمی‌باشد، برعکس نظریّهٔ متأخران و برخی از پیروان رواقیان ـ مانند صاحب کتاب حکمت‌الاشراق و محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) قدس‌سرهما ـ که امور خارجی ـ مانند اجسام و غیراجسام را برای اضافهٔ عقلی شایسته قرار داده‌اند؛ گویی که آنان از این قاعدهٔ مشهور غافل‌اند که: وجودِ معقولِ بالذات در نفس خودش، و معقولیّتش و وجودش برای عاقل ـ بدون اختلاف ـ یک‌چیز است، و همین‌طور (قاعدهٔ): وجود هر محسوسی در نفس خود و محسوسیّتش و وجودش نزد حاسّ (احساس‌کنندهٔ آن وجود) ـ بدون اختلاف ـ یک‌چیز است.

سپس (گوییم:) هیچ شبهه‌ای در این امر نیست که این مادیاتِ دارای اوضاعِ (جمع وضع) مکانی، وجودات خارجیشان نه وجودات عقلی است و نه حسّی ـ چنانکه نزد ما محقق و ثابت است ـ پس چگونه جایز و رواست که این صورت‌های مادّی در نفس خودشان ـ پیش از تجرید و انتزاعشان ـ علم و معلوم و عقل و معقول باشند؟

اما اینکه گفته: بنابر تقدیر انحصار علم مقدّم و پیشین در فیضان صورت‌های منکشف شده، لازم می‌آید که ذات را علمی که عبارت از کمال ذاتی است نباشد؛ این بر آنان وارد نیست، برای‌اینکه علم حق‌تعالی ـ نزد آنان ـ منحصر در این صوری که

متأخّر از ذات‌اند نمی‌باشد؛ آیا به بیان ابن‌سینا که در اوّلین فصل از فصل‌های الهیّات کتاب شفا نگاشته نمی‌نگری که گفته؟: اگر به اوّل تعالی عقل گفته شود، بر معنای بسیطی که در کتاب نفس دانستی گفته می‌شود، و اینکه در او اختلاف صور مترتّب مخالف یکدیگر، آن‌گونه که در نفس هست ـ بر معنایی که در کتاب نفس گفته آمد ـ نیست، از این جهت است که او یک‌باره اشیاء را تعقل می‌کند، بدون آنکه بدانها در جوهرش تکثّر پیدا کند و یا اینکه در حقیقت ذاتش به صور آنها متصوّر گردد، بلکه از او، صور آنها معقول افاضه می‌شود، و او از این صوری که از تعقل او فایض گردیده به عقل بودن سزاوارتر است، زیرا او ذاتش را تعقل می‌کند که مبدأ هرچیزی می‌باشد و سپس از ذاتش هر چیزی را تعقل می‌کند؛ پایان سخن او.

اینکه گفته: اگر به اوّل تعالی عقل گفته شود بر معنای بسیط است؛ و: او از این صور به عقل بودن سزاوارتر است؛ و: پس از ذاتش هر چیزی را تعقل می‌کند، تمام اینها تصریحات و هشدارهایی است بر علم اجمالی کمالی و عقل بسیط، ولی شناخت این عقل بسیط درنهایت دشواری است، برای‌اینکه گمان، و بلکه باور و یقینم این است که فهم آن ـ آن‌گونه که هست ـ برای هیچ‌یک از این کسانی که به فضل و دانش مشهوراند ـ با ادّعاشان بر اثبات آن ـ میسّر نگردیده است ـ چنانکه به‌زودی با خواست الهی بدان اشاره خواهیم نمود ـ و این مختصر و فشرده‌ای بود از سخنان اشکال کنندگان در تقریر صور معقولات در ذات او، به آنچه که برای ما از دفع (اشکالات) و اتمام و نقص و ابرام و استحکام بخشیدن (موضوع) پیش آمده است.

۸
فصل
در تحقیق حقیقت امر دراین مقام و در بیان اشکالاتی که ما در نظریهٔ قایلان به ارتسام صور در ذات او تعالی جُسته‌ایم

باید نخست دانسته شود که ما را با آنان نه خلافی در تمام آنچه از اثبات آن صور، از اصول و مقدماتی که بیان داشته‌اند، و نه در وجوب اینکه این صورت‌های معقول لوازم ذات اویند، و نه در قائم بودن آنها به ذات او و غیر مباین بودن با ذات او نیست، بلکه

مخالفت ما با آنان در اعراض قرار دادن این صور، و در اینکه وجود آنها وجود ذهنی است می‌باشد، و اگر تصریحات آنان در اینکه آنها اعراض‌اند نبود، امکان داشت ما نظریهٔ آنان را بر آنچه که نزد ما حقیقت امر است، یعنی اینکه آنها مُثُل عقلی و جواهر نوری می‌باشند ـ چنانکه نظریهٔ افلاطون است ـ حمل نماییم، و دور نیست که اعتقاد به عرضی بودن آنها از تصرّفات و دست‌کاریهای متأخران باشد، زیرا سخنان پیشینیان از فلاسفه که قایل به صوراند ـ مانند انکسیمانوس و غیراو ـ از بیان عرضی بودن خالی است، چنانکه برای آن کس که در نقل سخنان آنان مطالعه دارد روشن می‌گردد.

چون این گفته آمد بدان: آنچه را که ما در ابطلال این نظریه اعتقاد داریم اموری چند است:

نخست آنکه: لوازم اشیاء بر سه قسم‌اند: لازم ذهنی: مانند نوعیّت برای مفهوم انسان و ذاتیّت برای معنی حیوان؛ و لازم خارجی: مانند گرمی برای آتش و حرکت برای فلک؛ و لازمِ ماهیّت؛ سپس لازم است که دانسته شود: همان‌طور که لازم ماهیّت در اصل ماهیّت تابع ماهیّت است، همین‌طور در دوگونه از وجود ذهنی و خارجی هم تابع ماهیّت است، یعنی وجود ذهنی برای ذهنی و وجود خارجی برای خارجی، بنابراین ممتنع و محال است که برای یکی وجود خارجی، و برای دیگری وجود ذهنی ــ و بالعکس [۱] ـ باشد.

چون این گفته آمد گوییم: لوازم اوّل تعالی اگر از قبیل لازم خارجی است، ناگزیر باید مانند ملزوم آنها موجود خارجی باشد، و همین‌طور اگر فرض شود که آنها از لوازم ماهیّت‌اند، زیرا ماهیّت اول تعالی عین انّیت اوست، خواه بگوییم: او را اصلاً ماهیّتی نیست و یا اینکه بگوییم: ماهیت او عین انّیت و وجود اوست ـ بنابر اختلاف دو اصطلاح ـ بنابراین لازم است که این لوازم ـ با وجودات عینی خارجیشان ــ لازم او (تعالی) باشند، پس جواهر آنها ناگزیر لازم است که نه اعراض و نه جواهر ذهنی ـ بلکه جواهر خارجی ـ باشند، در این‌صورت قول به ارتسام صور ذهنی در ذات اوّل‌تعالی باطل می‌شود، در اینجا سخن در تحقیق امر باقی می‌ماند که: موجوداتی که قائم

۱. پنهان نیست که بالعکس در اینجا وقوعی ندارد، آری! اگر می‌گفت: محال و ممتنع است که برای ملزوم وجود خارجی و برای لازم وجود ذهنی باشد، وقوع داشت. «سبزواری»

به نفس خویش‌اند چگونه امکان دارد از لوازم چیزی که انفصال آنها از او قابل تصوّر نیست باشند؟ درحالی که بر این امر برهان اقامه شده است.

دوّم آنکه گفته‌اند: علم تامّ به علت، موجب علم تام به معلول آن است؛ و: علم به دارای سبب جز از جهت علم به‌سبب آن حصول پیدا نمی‌کند؛ مراد از علم تامّ به علّت، علم به ماهیّت علّت نیست، مگر در آنچه که فقط ماهیّت سبب برای معلوم باشد، چنانکه در لوازم ماهیّات ـ به‌معنی کلیّات طبیعی ـ می‌باشد؛ و مراد از آن، علم به‌گونه‌ای از گونه‌های آن (علّت) هم نمی‌باشد، چنانکه روشن است، و علم به مفهوم علّت بودنش و نیز علم به اضافهٔ علّیت هم نیست، چون بنابراین دو وجه، دو علم ـ علم به علّت و علم به معلول ـ باهم حاصل‌اند و هیچ تقدّمی یکی را بر دیگری نیست.

هدف از این قاعدهٔ اثبات علم باری‌تعالی به ماسوای خود، از جهت علم او به ذاتش می‌باشد، بنابراین مراد از علم مذکور، علم به خصوصیّتی است که بدان، علّت علّت می‌باشد، و آن‌جز گونه‌ای خاصّ از وجود نیست؛ و پیش از این گفته آمد که: جاعلیّت و مجعولیّت، فقط بین وجودات است نه ماهیات، و نیز گفته آمد که علم به‌گونه و انحاء وجودات جز به‌واسطهٔ حضور و شهود آنها به اعیانشان ـ نه به‌سبب صور آنها و اشباهشان ـ امکان حصول ندارد، و این جز از جهت اتحاد و یا از جهت علّیت و احاطهٔ وجودی امکان‌پذیر نیست [۱].

و چون این مقدمات بیان شد گوییم: چون ذات او تعالی از جهت وجودش که عین ذاتش می‌باشد، علّت آنچه که بعد از خود است ـ به‌گونهٔ ترتیب ـ می‌باشد، و اینکه مجعولات او که صادر از اویند عبارت از گونه‌ها و انحاء وجودات عینی می‌باشند، بنابراین علم واجبی به ذات خود که عبارت از نفس ذاتش می‌باشد، اقتضای علم واجبی را به آن وجوداتی که ناگزیر باید عین آن وجودات باشد دارد، پس مجعولات او به‌عینه معلومات اویند و آنها به‌عینه، علوم تفصیلی وی می‌باشند، پس آنها تابع علم کمالی

۱. یعنی علم حضوری منحصر در دو مورد است: یکی در اتحاد ـ چنانکه در علم نفس به ذات خود می‌باشد ـ و دیگری در علیّت ـ چنانکه در علم نفس به منشآت خیالی خود مثلاً می‌باشد، و معلوم است که آنچه ما در آن‌سخن می‌گوییم از نوع دوّمی است. «سبزواری»

و عقل بسیط ـ بدان معنایی که در باب عقل و معقول و در علم نفسی دانستی ـ می‌باشند، و ما بدان اعتبار این وجودات را علم او نامیدیم که آنها از لوازم علم او به ذات خود می‌باشند؛ و اگر کسی اصطلاح کند که این اشیاء صادر از او تعالی، علوم او ـ به اعتبار وجودات آنها ـ و مجعولات وی ـ به اعتبار ماهیات آنها که مغایر با وجوداند ـ نامیده شود، بسیار خوب و نیکوست، یعنی برای حفظ فرق، بین آنچه علم باری‌تعالی است و آنچه که فعل اوست، برای اینکه علّت فاعلی را در مباحث عِلل، به آنچه که در غیرخودش ـ از آن‌روی که غیرخودش است ـ اثر می‌گذارد شناختند، و ماهیّات ممکنی تمامشان مباین با حقیقت واجب‌تعالی می‌باشند، اما وجودات: از آراء و نظریّات ما دانستی که آنها از لمعات و تابشهای ذات او و اشعات و پرتوهای خورشید وجود اویند.

سوّم آنکه: نزد تمام حکما ـ بدون خلاف بین دو گروه (مشائیان و اشراقیان) ـ ثابت است، و نیز قاعدهٔ امکان اشرف با برهان ثابت شده که هرچیزی که صدورش از مبدأ نخستین دیرینه‌تر باشد، آن از جهت ذات، اشرف و برتر، و از حیث وجود قوی‌تر است، ولی بنابر روش اثبات صور مرتسم در ذات او تعالی، ابطال این قاعدهٔ درست لازم می‌آید، چون هیچ شبهه‌ای در این نیست که اعراض ـ هرکدام که باشند ـ از حیث منزلت از جوهر ـ هر نوع جوهری باشد ـ پست‌تر و پائین‌تراند، و قایلان به اثبات این صور، آنها را وسایط در ایجاد قرار داده‌اند، به اینکه تصریح دارند آنها اعراضی هستند که به ذات حق‌تعالی قائم‌اند؛ چه سست است اعتقاد کسی که معتقد است موجودات واقع در عالم ربوبی و صُقع الهی از حیث وجود ضعیف و پست‌اند، و آنها که مطابق و موازی آنها از عالم امکانی می‌باشند ـ هریک مطابق با دیگری ـ از حیث وجود اشرف و برتر و از جهت مرتبه اعلاتراند؟! و این آن چیزی است که وِجدان ـ پیش از اقامهٔ برهان ـ بر آن حکم می‌کند.

یادآوری و هشدار دادن

اما آنچه که محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) قدس‌سره در کتاب شرح اشارات ـ پس از آنکه بحث‌ها و اشکالاتی بر ابن‌سینا وارد آورده و گفته که تعقل لازم نیست

به‌صورتی زائد بر ذات معلول (معلوم) باشد ـ بیان داشته اینکه: چون وجود او علّت وجود ماسوای اویند و علم او به ذات خودش، علّت علمش به ماسوای خودش می‌باشد، و تو حکم کرده‌ای که ذاتش و علمش به ذاتش ـ که هردو علّت‌اند ـ بدون خلاف و اختلاف یکی می‌باشند، پس حکم کن که صادر از او و علم او به آن صادر ـ که هردو معلول‌اند ـ بدون اختلاف یکی می‌باشند.

این سخن خالی از اقناع (قانع ساختن) نمی‌باشد، زیرا هرکس می‌تواند درستی این حکم را منع کند، برای اینکه می‌شود که در معلول ـ از آن‌جهت که از حیث وجود از علّت خود ناقص‌تر است ـ شائبه و آمیختگی کثرتی باشد که همانندش در علت نباشد، آیا نمی‌نگری! از جهت ماهیت عقل، فلک از آن صادر می‌شود و از آن (عقل) عقل دیگری از جهت وجوب وجودش صادر می‌گردد؟ و هردو علّت اینجا، در خارج یک چیزاند و دو معلول متعدداند ـ تعدّد خارجی ـ و نیز: واجب تعالی از هر جهتی واحد بسیط است و عقلی که نخست از او صادر شده در او به‌حسب اعتبار دوجهت است، خلاصه آنکه از شرط علّت و معلول، موافقت در وحدت و کثرت نیست، خوب محالی است که معلول، از جهت توحّد و یگانگی از علّت پدیدآورندهٔ خودش قوی‌تر باشد.

سپس (گوییم:) بر کسانی که کتاب‌های شیخ الهی ـ شهاب الدین سهروردی ـ را مطالعه دارند پنهان نیست که تمام آنچه را که شارح محقق و پژوهشگر اهداف کتاب اشارات در این مطلب بیان داشته است، موافق آن چیزی است که او (سهروردی ـ شیخ مقتول) دربارهٔ آن مطلب (و یا در آن کتاب‌ها) بیان داشته است، گویی که برگرفتهٔ از آن کتاب‌ها ـ با تلخیص و تهذیب ـ می‌باشد، جز آنکه شیخ شهاب‌الدین قاعده را در اجسام و امور جسمانی جاری دانسته است، یعنی حضور ذات آنها، در اینکه به اضافهٔ اشراقی بداند ـ بدون نیاز به صوری زائد ـ کافی و بسنده است؛ و این محقق بدین هم اکتفا نکرده، بلکه ملاک علم او تعالی را به اشیاء، ارتسام صور آنها در مبادی عقلی و نفسی می‌داند و هریک از دو رأی را وجهی است و به‌زودی سخن درست در ادراک اوّل تعالی مر این جزئیات مادّی را بر وجهی که برای هیچ‌کس ـ جز در این کتاب ـ نه میسر شده و نه ثابت، برایت آشکار خواهد شد.

حکمتی مشرقی (الهامی)

اگر در آنچه که بر تو خواندیم به دقّت اندیشه کرده و در آنچه تحقیق و تقریر نمودیم دقّت‌نظر نمایی، یعنی در چگونگی وجود صور الهی و اینکه آنها موجودات ذهنی و اعراض خارجی نبوده و بلکه وجوداتی بسیط و متفاوت‌اند که امکان، برایشان رخ نمی‌دهد، و نیز دقّت‌نظر در چگونگی لزوم آنها ـ لزومِ نه برگونهٔ عروض و نه صدور ـ بلکه بر نوعی دیگر جز آن دو نمایی، اگر صاحب ذهنِ صاف و جوهر پاک و لطافت باطن باشی، خواهی دانست که این صور الهی از جملهٔ عالَم و غیر حق نبوده و وجودشان مباین وجود حق متعال نمی‌باشد، و نیز موجوداتی که به نفس خود برای نفس خوداند هم نمی‌باشند، بلکه آنها از مراتب‌الهی و مقامات ربوبی‌اند و موجود به‌وجودِ واحد و باقی به بقای واحداند، و عالَم ماسِوای اوست و جز اجسام ـ با صور و طبایع و اعراض و موادشان ـ نمی‌باشد، و حدوث و تجدّد تمام آنها با برهان ثابت شده است، چنانکه در مباحث جواهر جسمانی گفته آمد، پس در عالَم هیچ قدیمی نیست و قدیم، فقط خداوند سبحان و قضا و علم و امر و کلمهٔ تامّ او می‌باشد و بس، این را نیک بفهم و گرامی‌دار و پروردگارت را در هدایتت به توحید سپاس گو.

سازشی اتفاقی

شاید هرکدام از ارسطاطالسیان (پیروان ارسطو ـ مشائیان) و افلاطونیان (پیروان افلاطون ـ اشراقیان) در نظریهٔ دیگران به دقّت اندیشه می‌کردند و به شدّت باریک‌بینی می‌ورزیدند، می‌فهمیدند که آن نظریه و رأی هم بازگشت به نظریهٔ و رأی آنان دارد ـ چنانکه این را ما تحقیق و ثابت نمودیم ـ اما پیش از دقت‌نظر، در هریک از دو نظریّهٔ در علم الهی نارسایی و خِلل‌هایی آشکار می‌شود که در دیگری نیست.

تباهی و خللی که در رأی پیروان ارسطوست اینکه (گویند:) آن صور الهی اعراضی هستند که وجود ضعیفی دارند و متعلقات آنها که در وجود، تابع آنهاست، از آنها تحصّل قوی‌تر و وجود و تجوهر شدیدتر دارند، و فساد و تباهی این رأی را دانستی؛ و چون این نارسائیها به تمامی رسید و کامل شد و راه این خِلل و تباهیها ـ یعنی موجودات عینی نه ذهنی قرار دادنشان ـ بسته شد، در این معنی مانند صور افلاطونی می‌گردند.

اما تباهی و خللی که در رأی افلاطونیان است آنکه (گویند:) علم او تعالی اشیائی است که از ذات او خارج‌اند، و هر موجود خارجی، وجودش از او تعالی فقط به‌سبب علم پیشین از وی صادر می‌شود، پس اگر از چیزهایی است که نخست تعقل کرده و سپس پدید آمده است، سخن به چگونگی معقولیّت پیشین آنها بازمی‌گردد، بنابراین آنها یا به‌واسطهٔ وجودات و صوری که منفصل و خارج‌اند می‌باشند و یا اینکه به وجودات و صور الهی که متصل‌اند و خود لوازم اوّل تعالی و غیرصادر، بلکه موجود به‌وجود او تعالی هستند می‌باشند، در بخش اوّل تسلسل در صور خارجی لازم می‌آید و این محال است، و در بخش دوّم، در علم واجب تعالی اکتفای به این لوازم متصل لازم می‌آید، بنابراین نیاز به اثبات غیرآنها چیست؟

سپس (گوییم:) پنهان نیست که علم او تعالی ناگزیر باید امری الهی بوده و اَصلاً آمیزش به صفت امکان و عدمِ پیشین نداشته باشد، پس علم و کلام و امر و قضا و قلمِ اعلای او شایسته و سزاوار است که داخل در اجزای عالَم نباشد، در این‌صورت کار برعَکس شده و فکر در صور افلاطونی، بازگشت به این می‌کند که لازم است آنها اموری که خارج از صُقع ربوبی‌اند ـ چنانکه پیروان و مقلّدان چنین می‌پندارند ـ نباشند؛ این نظریّه ـ چنانکه مشهور است ـ اگر از آن این خِلل و نارسائیها زایل شود، بازگشت بدانچه ما ثابت نمودیم پیدا می‌کند.

پس گمان (انحراف) به این بزرگان از پیشینیان ـ یعنی اینکه رأی افلاطون و ارسطو درباب علم یک‌چیز است و در هریک از آن دو خلل است ـ از تحریفات و تغییرِ سخن دادنِ ناقلان و مفسّران، و یا از کج‌فهمی مطالعه‌کنندگان سخن آن دو، و یا نارسایی فکر از رسیدن به درک آنچه آن دو ادراک کرده‌اند و تعقل آنچه آن دو تعقل کرده‌اند می‌باشد، چون فهم سخن بر طاقی بلند است و بلندیش بسیار و لطافتش چنان شدید است که اذهان از فهم آن به کودنی، و دلها از شنیدن آن به بیم و هراس، و دیدگان از نور آن به کوری می‌افتند.

سپس (گوییم:) بدان که ابونصر فارابی عهده‌دار جمع و گردآوری بین این‌دو نظریه و رأی ـ در کتابش که به‌نام: اتفاق رأی دو حکیم است ـ شده و آن دو (نظریّه) را ـ به‌گونه‌ای که از درستی دور نیست ـ جمع آورده است، و آن نزدیک به همین چیزی

است که ما بیان داشته‌ایم.

خلاصهٔ آنچه گفته اینکه: چون باری‌تعالی به انیّت و ذاتش مباین با هرچه که غیرخودش است ـ به معنایی شریف‌تر و برتر و اعلا ـ می‌باشد، به‌گونه‌ای که در انیّت او هیچ چیزی نه با او مناسبت داشته و نه از حیث حقیقت و مجاز هیچ موجودی با او مشابهت و همانندی دارد، با این‌همه گزیری از توصیف او و اطلاقِ لفظ دربارهٔ او ـ از این الفاظی که بر وی متواطی [1] است ـ نمی‌باشد.

و از امور واجب و ضروری آنکه باید دانسته شود: معنی هر لفظی که در اوصاف چیزی نقل می‌کنیم، به ذات خود از معنایی که ما از آن لفظ تصوّر می‌کنیم دور است، و این همان‌طور که گفتیم به معنایی برتر و اعلا می‌باشد، حتی وقتی گفتیم که او موجود است، با این‌همه می‌دانیم که وجودش مانند وجود آنچه که پائین‌تر از اوست نمی‌باشد؛ و وقتی گفتیم او «حیّ ـ زنده» است، می‌دانیم که او «حیّ» به معنایی برتر از آن «حیّ» که پائین‌تر از اوست می‌باشد، و کار در امثال آن دو هم همین‌گونه است؛ و هرگاه که این معنی استحکام یافت و در ذهنِ دانشجوی فلسفهٔ ماوراء طبیعت استقرار پیدا کرد، بر او تصوّر آنچه که افلاطون و ارسطو ـ و هر که راه آن دو را پیموده ـ گفته‌اند آسان می‌گردد؛ اکنون بدانجا که بودیم بازمی‌گردیم.

گوییم: چون باری‌تعالی نسبت به این عالَم با تمام آنچه در آن است «حیّ و مُرید» است، لازم است صور آنچه را که ارادهٔ ایجادش را در ذاتش دارد نزدش باشد؛ البته خداوند برتر از (داشتن) اشباح است؛ و نیز: ذات او چون باقی است و تبدّل و تغیّر بر او جایز نیست، هرچه هم که از ناحیهٔ اوست همین‌طور باقی است و نابود شونده و تغییرپذیر نمی‌باشد، و اگر موجودات را صور و آثاری در ذات موجِد حیِّ مُرید نباشد، پس کیست که آنها را پدید می‌آورد و آنچه که انجام می‌دهد و یا می‌آفریند بر چگونه و چه نحوه‌ای کار می‌کند؟ آیا ندانستی که هرکس این معنی را از فاعلِ حیِّ مُرید نفی کند، اعتقاد به اینکه هرچه آفریده گزاف و بدون قصد است او را لازم آمده و اینکه اراده‌اش به هدف اصلی و مقصود واقعی وافی نبوده است؟ و این از زشت‌ترین اعتقادات است.

۱. تواطؤ عبارت از وضع لفظ است برای امر و مفهوم عام مشترک بین افرادی چند ـ به‌گونهٔ تساوی و برابر ـ در مقابل تشکیک، پس آن لفظ را متواطی گویند ـ مانند لفظ انسان ـ. «فرهنگ عقلی»

پس بنابراین معنی، سزاوار است که سخنان این حکما را در آنچه از صور الهی که اثبات کرده‌اند شناخت و تصوّر کرد، نه اینکه آنها اشباحی هستند قائم در اماکنی که خارج از این عالم است [1]؛ چون هرگاه که این‌گونه تصوّر شود، قول به وجود عوالمی نامتناهی لازم می‌آید که تمامشان بر مثال این عالم است، و ارسطو آنچه را که قایلان به وجود عوالم فراوان را لازم می‌آید در کتابهایش ـ در بخش طبیعیّات ـ بیان داشته و سخنانش را مفسّران درنهایت روشنی و آشکاری شرح کرده‌اند، و سزاوار است که این راهی را که بارها و بلکه بسیار در اقاویل الهی گفته‌ایم تدبّر و اندیشه نمایند، چون منفعت فراوان داشته و در تمام این قبیل مباحث تکیه‌گاه بوده و مهمل و بی‌کار گذاردنش زیان شدیدی دارد؛ پایان سخن او [2]. پنهان نماند که این (سخن ابونصرفارابی) مؤید آنچه که بیان داشته و مقرّر ساختیم ـ البته نوعی از تأیید ـ می‌باشد؛ حال به بیان دیگر راهها در علم او تعالی بازمی‌گردیم.

۹
فصل
در چگونگی نظریّه قایلان به اینکه علم او تعالی به ماسِوای خود یک علمِ اجمالی است که بدان تمام اشیاء را پیش از ایجاد آنها ـ به‌گونهٔ اجمال و فشرده ـ می‌داند

و این نظریّه بیشتر از متأخران است و چنین بیان داشته‌اند که: چون واجب تعالی عالم به ذات خودش است و ذاتش مبدأ صدور تمام اشیاء می‌باشد، لازم است که عالِم به تمام آنها باشد، یعنی علمی که متحقق و ثابت در مرتبهٔ ذاتش باشد و بر صدور

۱. پوشیده نماند اگر آنها صور متصل به ذات حق‌تعالی نبودند، لوازمی مباین و قائم به ذات خودشان بودند، نه اینکه اشباح‌اند و در اماکن و خارج از این عالم می‌باشند، بلکه آنها بواطن این عالم‌اند نه اینکه در عرض (پهنای) اویند، و نیز عوالم نامتناهی هم لازم نمی‌آید.

بدان که یکی از تأویلات مُثُل عبارت از مقادیر تعلیمیّات است که به ذات خودشان قائم‌اند (یعنی صور هندسی) یعنی مُثُل معلّقه که به اِزاء هر جزئی، جزئی از کُل و تمام نوع می‌باشد ـ چنانکه در سفر اوّل گفته آمد ـ پس مقصود فارابی از تأویل درست صور الهی آنکه: آنها صور علمی متصل‌اند، نه مقادیر و ممتدات، درحالی که اموری خارج از این عالم می‌باشند..... «سبزواری»

۲. سخن حکیم فارابی از چهار پاراگراف قبل شروع می‌شود و تا اینجا یک‌سر سخن او است. «م»

اشیاء تقدّم و پیشی داشته باشد ـ نه در مرتبهٔ صدور آنها ـ وگرنه عالِم به اشیاء ـ به اعتبار ذاتش ـ نخواهد بود، بلکه به اعتبار ذات اشیاء خواهد بود، در این‌صورت علم به غیرخود که دربارهٔ او صفتی کمالی است، نخواهد بود و این محال است، لذا پنداشته‌اند که علم او به مجعولاتش عبارت است از مبدأ بودن او مر مجعولاتش را که در خارج از هم امتیاز دارند، و مبدأ تمیّز چیزی علمِ بدان چیز است، زیرا علم، جز مبدأ تمیّز نمی‌باشد، بنابراین ذاتش، علم به ماسوای خویش است.

بر او اشکال شده که این مبنی بر انعکاس موجبهٔ کلی ـ مانند نفس خودش ـ می‌باشد، و ممکن است بگویند: علم او به اشیاء، درنوردیدهٔ در علم او به ذات خودش می‌باشد، وچون علم او به ذات خودش، ذاتش می‌باشد و ذاتش علّت وجود غیرخودش می‌باشد و علم او به غیرخودش درنوردیدهٔ در ذاتش می‌باشد، پس علم او به غیرخودش علّت است برای غیرخودش، بنابراین علم او علمِ فعلی است؛ ولی اگر از آنان سئوال شود که معنی این انطواء و درنوردیدن چیست؟ توانِ بیان آن را ندارند.

بدان که عقل بسیط بودن ذات او که تمام اشیاء است مطلبی درست و باریک و (فهم و ادراکش) بسیار دشوار است و به‌جهت دشواریش برای هیچ‌یک از فلاسفهٔ اسلامی و غیراسلامی ـ حتی ابن‌سینا ـ تحصیل و استحکام بخشیدن آن ـ آن‌گونه که هست ـ میسّر نشده، زیرا تحصیل چنین چیزی جز به نیروی مکاشفه ـ همراه با بحث و گفتگوی بسیار و شدید ـ امکان‌پذیر نیست، و اگر بحث‌کننده را ذوق تامّ و کشف درست نباشد، او را امکان رسیدن به مشاهدهٔ احوال و چگونگی حقایق وجودی نمی‌باشد، و بیشتر این گروه (مشائیان) مَدار بحث و جستجویشان گِرد احکام مفهومات کلی که موضوعات علومشان است می‌گردد، نه گِرد انّیات وجودی، از این‌روی وقتی نوبت بحثشان به چنین مقامی می‌رسد، نارسایی و تردید و جویده و نامفهوم سخن گفتن آنان آشکار می‌شود، لذا بر سخن آنان اعتراض وارد می‌گردد که یک‌چیز بسیط که نهایت وحدت و بساطت را دارد [1]، چگونه صورت علمی برای اشیاء

۱. کاش می‌دانستند که این وحدت، وحدت حقِ حقیقی است نه مقابل آن که وحدت عددی می‌باشد، و یا می‌دانستند که هر چیزی وجهی و جهتی رو به‌سوی خدا، و وجهی رو به‌سوی نفس دارد، و اینکه ازدواج وجه خدایی و وجه نفسی و ترکیب آن دو، آن‌گونه که بین دوچیز است نمی‌باشد، بلکه آن‌گونه که بین شئی و ←

مختلف فراوان می‌باشد؟ پس قاعدهٔ شما که: علم به چیزی لازم است که صورت مساوی آن باشد و از حیث ماهیّت با معلوم اتحاد داشته باشد، رخنه پیدا کرد، زیرا واجب تعالی را ماهیّتی نیست، تا چه رسد به ماهیات فراوان.

و نیز: چگونه با علمِ تنها، اشیاء از هم امتیاز پیدا می‌کنند [۱]؟ درحالی که آن ماهیّات اصلاً تاکنون پدید نیامده‌اند، آیا این مانند تمایز معدومات صِرف نمی‌باشد [۲]؟

ممکن است از اشکال اوّلی چنین پاسخ داده شود: همان‌طور که به‌واسطهٔ صورت علمی که مخصوص شئی است (یعنی صورت ادراکی) آن شئی (از شئی دیگر) امتیاز پیدا می‌کند، همین‌طور به‌واسطهٔ مقتضی خصوصیّت شئی، آن شئی امتیاز پیدا می‌کند، زیرا مقتضی با اقتضایش، ذات و صفات مقتضا را امتیاز می‌بخشد، به‌گونه‌ای که غیر آن را در آن مشارکتی نیست، و همان‌طور آن صورتی که بدان شئی امتیاز پیدا می‌کند اگر نزد ادراک‌کننده حصول یابد، علم بدان (شئی) است، همین‌طور مقتضایی که بدان، شئی امتیاز می‌یابد اگر نزد ادراک‌کننده حصول پیدا کند، علم بدان (شئی) است؛ و چون مقتضی تمام عالم ـ آن‌گونه که درواقع هست ـ یک اَمر است که به اقتضای او هر ذرّه‌ای از ذرّات وجود از غیرخودش امتیاز پیدا می‌کند، بعید نیست که این اَمرِ یگانه وقتی نزد ادراک‌کننده حصول پیدا کرد، علم او به هریک از آنها باشد، در آن حال تمام اشیاء، به این امر معلوم‌اند و تمامشان در این مشهدی که به منزلهٔ وجود

← سایهٔ آن است می‌باشد، به‌ویژه که سایهٔ در شئی فانی است، چنانکه در اشعار (مغربی) آمده است:

تو آفتاب منیری و مغربی سایه ز آفتاب بود سایه را وجود و هلاک

و چون خورشید حقیقت طلوع کند، وجودات مجازی مضمحل و نابود گردند و عنت‌الوجوه للحیّ القیّوم.

در قاعدهٔ وجود و ماهیت و اتحاد آن دو آمده که: وجود جز بودن ماهیّت و تحقق آن نمی‌باشد، یعنی آن را جز به‌واسطهٔ وجود تحقّقی و ثبوتی نیست. پس مثلاً سیاهی ـ از آن‌روی که فقط سیاهی است ـ به حمل اوّلی می‌باشد، اگرچه به حمل شایع، وجود است، زیرا تخلیه، عین تحلیه، ماهیت سیاهی است، اما تحقق و ثبوت سیاهی، جز بودنش نیست، نه‌اینکه امری منضمّ بدان شود ـ امر مبهمی که هیچ تحصّلی ندارد ـ پس آن فرد وجود و تحقق است، و دانستی که تحقق به تحقق سزاوارتر از آن چیزی است که جز بدان (تحقق) تحقق نمی‌یابد و حکم تمیز. بینونت صفت است نه بینونت عزلت (کلام مولا علی علیه‌السلام) ان هی الا اسماء سمّیتموها انتم و آبائکم ما انزل الله بها من سلطان؛ بنابراین (مشائیان) متعرّض به امثال این سخنان شده‌اند و جز به حقیقت سخن نگفته‌اند. «سبزواری»

۱. چون مانع را از جانب عالِم و بلکه علم ـ از وحدت و بساطت ـ بیان داشت و ماهیت را نفی کرد، مانع را از ناحیهٔ معلوم. از عدم ازلی ـ بیان کرد.. «سبزواری» ۲. چنانکه معتزلیان معتقداند «م»

ذهنی است، امری یگانه‌اند.

برخی از متأخران بر او اشکال کرده‌اند که: چون علّت با معلول مباینت دارد و در وجود با او مغایرت [۱]، بنابراین حضور آن حضور این نیست، و تا شئی نزد ادراک‌کننده حاضر نباشد، تنها به اینکه مبدأ امتیاز آن است، آگاهی و شعور بدان واقع نمی‌شود، گذشته از اینکه قیاس علّت بر صورت و إزالهٔ استبعاد ـ بدین امر ـ مسلّماً بعید است، برای اینکه صورت، عین ماهیت معلوم ـ بنابر تحقیق ـ بوده، و یا بنابر نظریهٔ برتر که برخورد با تحقیق دارد، شبح و مثال آن می‌باشد و علّت، حقیقت معلول و مثالی که از آن حکایت کند نمی‌باشد، پس قیاسش بر صورت، قیاس فقهی است ـ با ظهور فارق ـ .

و از اشکال دوّمی امکان دارد که چنین پاسخ داده شود که: ذات او علم اجمالی است به اشیاء، یعنی اینکه او اشیاء را با خصوصیّاتشان ـ نه به‌گونهٔ امتیاز ـ می‌داند، برای اینکه علم چیزی است و امتیاز چیز دیگری، و اوّلی موجب دوّمی نمی‌شود.

بر این پاسخ اشکال شده که: ما آشکارا می‌دانیم که امکان ندارد معلوماتی را که به خصوصیّات خود دارای حقایق متباینی هستند، با یک حقیقتی که با تمام آنها مباین است بداند، اگرچه فرض کنیم برخی از آنها از برخ دیگر ـ در نظر عالِم ـ از هم امتیاز نداشته باشند.

بدان که آنچه از پیشینیان در بیان این مطلب ـ یعنی چگونگی تعقل او تعالی مر اشیاء را در مرتبهٔ ذاتش ـ به ما رسیده همان چیزی است که گفتیم، یعنی درنوردیده شدن علمِ به کُل (تمام اشیاء) در علمِ او به ذات خودش، مانند درنوردیده شدن علم به لوازم انسانیّت است ـ در علم به انسانیّت [۲] ـ و این نیز سخنی است درنهایت اجمال ـ اگرچه از آن بوی تحقیقی که بیان داشتیم می‌آید ـ و در آغاز سخن ـ با خواست الهی ـ باز به توضیح آن باز خواهیم گشت.

بسا ممکن است امثالی تفصیلی بیاورند و حال انسان را در علمش به سه قسم تقسیم نمایند:

۱. این ممنوع است، بلکه سنخیّت در بین علت و معلول معتبر می‌باشد. «سبزواری» ۲. سزاوار آن است که مراد از انسانیت، انسان عقلی جبروتی باشد که جامع تمام وجودات و کمالات در افراد انسان ملکوتی و ناسوتی است، و مراد از لوازم، لوازم وجود خارجی ـ لزومی غیر متأخر در وجود ـ باشد. «سبزواری»

نخست آنکه علوم و صورِ عقلیِ تفصیلیِ زمانیِ او به‌گونهٔ انتقال از معقول به معقول ـ به‌گونهٔ تدریجی ـ می‌باشد، در این‌صورت خالی از مشارکت خیال نیست، بلکه تعقّلش همراه با حکایت خیالی می‌باشد [۱]، به حیثی که دو ادراک ـ به‌گونه‌ای از اتحاد ـ باهم اتحاد پیدا می‌کنند، چنانکه وقتی ما چیزی را مشاهده کردیم و از آن در حسّ مشترک صورتی حصول یافت، دو ادراک باهم اتحاد پیدا کرده و برای ما آنچه که در آلت دیدن حصول یافته و آنچه در حسّ مشترک حاصل شد ـ جز با واسطه و دلیل ـ قابل امتیاز نیست.

دوّم آنکه او را ملکه‌ای می‌باشد که از ممارست علوم و ادرکات حاصل شده و به‌سبب حصول این ملکه، توان حاضر آوردن صورت‌های عقلی را که از پیش به‌دست آورده ـ هرگاه که بخواهد ـ بدون دشواری کسب و دست‌آوردی جدید دارد، اگرچه این علوم و ادراکات از او غایب و پنهان‌اند و در نفس او غیرحاضر، چون نفس مادام که به تدبیر و ادارهٔ این بدن طبیعی سرگرم است، در توانش نیست که اشیاء را باهم تعقل کند، زیرا پیش از این اشاره کردیم که از مشارکت خیال (خالی) نیست، پس در نزد او (یعنی نفس) تمام آنچه را که از معقولات به‌دست آورده است حاضر نیست، ولی آن را (نفس را) ملکهٔ حاضر آوردن هر کدام را که بخواهد و هرگاه که بخواهد، بدون رنج و سختی هست، و این حالتی بسیط و ساده است که به هر صورتی که امکان حضورش برای صاحب این ملکه است نسبت دارد، نسبت قوّهٔ استعدادی به آنچه که تاکنون حاصل نشده است ـ نه نسبت قوّهٔ ایجابی به معلول ـ پس در این حال نه انسان عالمِ بالفعل است و نه صور بدست آمده‌اش از پیش نزد او حاضرانند، ولی بالقوّهٔ قریبِ به فعل می‌باشد، چون وی را توان حاضر آوردن هست، پس عالمِ بالقوّه می‌باشد.

سوّم بودنش است به‌گونه‌ای که مسایل فراوانی یک‌دفعه بر او وارد می‌شود و او را علمی اجمالی به جواب همه حاصل می‌آید و سپس خرده خرده آغازِ در تفصیل می‌نماید به‌طوری که گوش‌ها و نوشته‌ها از او پُر می‌شود، پس او در این حالت یقیناً

۱. چنانکه نور عقلی (یا فعلی) و مقام ظهور حق را اگر تعقل کردی، با آن نور حسّی را تخیّل کرده و انبساطش را در هر کدام به‌حسب خودش تعقل کرده‌ای و با آن، امتداد را تخیّل کرده و بقایش را تعقل کرده‌ای و با آن زمان را تخیّل کرده‌ای و.... همین‌طور (ادامه دارد). «سبزواری»

از جانب خود می‌داند که به‌گونه اجمال به جواب همگی احاطه دارد و در ذهنش ترتیب جواب به شکل تفصیل نمی‌باشد، پس از آن شروع به جواب کرده و از امرِ بسیطِ کلّی که از جانب خودش آن را ادراک می‌نماید یاری می‌جوید، این علمِ واحدِ بسیط، فعّال تفاصیل است و از آنها برتر می‌باشد.

گفته‌اند: قیاس علم واجب‌الوجود به اشیاء صادر شده، و درنوردیده شدن کُل (تمام اشیاء) در علم او ـ بنابراین روش ـ فرقش به این است که این حالت بسیط که خلّاق معقولات مفصل می‌باشد، ملکه و صفتی زائد در نفس است و در واجب‌تعالی ذاتش به ذاتش می‌باشد.

پس از آنکه وجوه سه‌گانه را بیان داشتند برایشان اشکال شده که این ـ یعنی علم به شئی بر گونهٔ سوّم ـ نیز علم بالقوّه است، جز آنکه قوّهٔ قریب به فعل می‌باشد.

ایشان نیز پاسخ داده‌اند: برای صاحبش یقیناً بالفعل است، یعنی این حاصل می‌باشد، یعنی علم او به جواب‌های این مسایل نزد او حاصل است، اگر خواست تفصیل می‌دهد، و این اشارهٔ به چیزی معلوم است، و محال است که بالفعل، حالِ چیزی را یقین کند مگر آنکه آن‌چیز از آن جهت که آن را یقین کرده معلوم باشد، و چون اشاره، معلومِ بالفعل را فرا می‌گیرد و یقین شدهٔ بالفعل از (نوع) معلوم نیست ـ مگر آنکه نزد او مخزون و انبار شده باشد ـ لذا این مسایل به این نوع بسیط معلوم اوست و می‌خواهد آنها را به‌گونه‌ای دیگر معلوم دارد، پس این علم بسیط هیئت و شکلی است که برای نفس ـ نه به ذات خودش ـ حاصل می‌گردد، بلکه از آغاز خارج شدنش از عقل بالقوّه به عقل بالفعل (این هیئت حاصل می‌گردد) که به‌حسب آن (هیئت) نفس را تصوّر فکری و علم تفصیلی لازم می‌آید، اوّلی عبارت از قوّهٔ عقلی است که مشابه و همانند عقول فعال می‌باشد، اما تفصیل: آن برای نفس ـ از آن‌روی که نفس است ـ می‌باشد؛ این سخن آنان بود.

بر آنان اشکال شده که: آنچه از ظاهر سخن بر می‌آید آنکه: جواب‌دهنده ـ در این حالت ـ عالِم بالفعل است به اینکه او را توان بر چیزی که دافع این سئوال باشد هست، اما حقیقت این چیز را عالِم نیست، برای اینکه این جواب را حقیقتی و ماهیّتی است و آن را لازمی می‌باشد و آن دافع این سئوال است، بنابراین حقیقت، مجهول است و لازم،

معلوم، پس آن حالتی بین فعل محض، که عبارت از علم به معلوماتِ مفصّلی است که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایزند و بین قوّهٔ محض، که عبارت از حالت انبار شدن معلومات مفصل است، و حصول امری که به‌نام ملکه نامیده می‌شود: آن حالتی بین دو حالت است؛ پس چگونه قابل تصوّر است که یک‌چیز ـ به‌ویژه اگر در غایت وحدت و بساطت مانند ذات باری‌تعالی باشد ـ علم به اموری باشد که از حیث ذات باهم اختلاف دارند و از جهت خصوصِ ماهیّتشان باهم متباین‌اند؟ زیرا امکان ندارد که این امور، بالذات معلوم باشند، وگرنه تمایز معدومات ـ چنانکه گفته شد ـ لازم می‌آید، مگر آنکه بالعرض معلوم باشند.

پس معلوم بالّذات، آن امر واحد بسیط است و معلوم بالعرض: آنچه وی را از معقولات برانگیخته شدهٔ از او لازم می‌شود، مانند علم به افراد انسان، از علم به وصف عنوانی او و مانند علم به فروع ـ از علم به اصل ـ نه مانند علمِ به اجزای حدّ، از علمِ به محدود، برای اینکه حدّ و محدود ذاتاً متّحداند و از حیث اعتبار مختلف ـ همچنان که در مباحث ماهیّت دانستی ـ برای اینکه تفاوتِ به اجمال و تفصیل در اینجا فقط به‌واسطهٔ دوگونهٔ ادراک می‌باشد ـ نه به‌سبب امری در ادراک کننده ـ و اگر این در علم اجمالی که در مبحث مذکور ـ در مثال اخیر ـ بدان مثل زده‌اند موردقبول قرار گیرد، چگونه ذات مقدس واجبی نسبت به معلوماتش که ماهیات ممکنات‌اند، مانند محدود با قیاس به حدّ، مورد قبول قرار می‌گیرد؟ در این امر رازی بزرگ است، کنجکاوانه منتظر آن باش!.

۱۰
فصل
[در چگونگی قول به اینکه علم او به صادر نخستین تفصیلی است و به‌غیر او اجمالی]

اما سخن آن‌کس که پنداشته علم او تعالی به‌حسب مرتبهٔ ذاتش علم تفصیلی است به بعضی از ممکنات ـ و آن عقل اوّل است ـ و علم اجمالی است به ماسوای معلولِ اوّلِ از ممکنات، پس علم او به هر معلولی علم تفصیلی است که بر ایجادش سبقت و پیشی دارد، یعنی از علم او به نفس آنچه که سابق بر آن (لاحق) می‌باشد، و همین‌طور

هر لاحقی را به‌واسطهٔ علم به سابق آن ـ تا آخِر معلومات ـ می‌داند، و لازم نیست که علم تفصیلی او به تمام ممکنات در یک مرتبه باشد، بلکه در مراتب متفاوت متلاحق است که هر سابقی، علم تفصیلی به لاحق خود بوده، و علم اجمالی به آنچه غیراو از متأخرهاست می‌باشد، بنابراین علم او به هر معلولی، بر ایجادش تقدم و پیشی دارد، لذا علم او علم فعلی می‌باشد.

به وجوهی چند ـ پس از آنکه شبیه اشکالاتی که پیش از این بر وی شده (از قبیل قول به صور مرتسمه و لزوم اینکه علم پیش از ایجاد غیرزائد بر ذات است) ـ مورد اعتراض قرار گرفته است:

نخست اینکه نیاز واجب تعالی در علمِ تفصیلیِ به بیشتر از اشیاء، به ماسوای خود لازم می‌آید.

دوم اینکه: بر او تجدّد در علمِ او و انتقال از معلومی به معلوم دیگر ـ چنانکه شأن علوم نفسانی است ـ لازم می‌آید.

سوم اینکه: بر او فِقدان و نبودن علم به بیشتر از اشیاء ـ در بیشتر از مراتب نفس‌الامر و واقع ـ و پنهان ماندن بسیاری از معلوم‌ها بر او ـ در بیشتر از مقامات وجودی ـ لازم می‌آید، و این به ضرورت برهان، ممتنع و محال است.

ممکن است از اوّلی چنین پاسخ داده شود که: موقوف بودن علم تفصیلی ـ که به ذات خود امر مباینی است ـ به چیزی بر چیز دیگری که مستند به ذات او می‌باشد، محذور و ناممکن نیست، چنانکه صدور موجودات از او، بعضیشان موقوف بر بعض دیگراند، و آن بعض ـ بر بعضِ دیگر ـ تا آنکه زنجیرهٔ نیاز منتهی به موجودی که نیاز به ذات خودش دارد گردد، و این مستلزم نیازش به چیزی نمی‌باشد، بلکه این درواقع نیاز کُل (تمام اشیاء) است بدو، نه به‌غیر او.

و از دوّمی چنین پاسخ داده شود که: این انتقال زمانی نیست، بلکه ترتّب عقلی می‌باشد، و انتقال از معلومی به معلوم دیگر اگر زمانی نباشد، بلکه تقدم و تأخر ذاتی باشد، بر او ممتنع و محال نیست، چنانکه در روش قایلان به ارتسام صور اشیاء در ذات او بر ترتیب عِلّی و معلولی ـ و همین‌طور در روش بعضی از متکلّمان و ابوالبرکات ـ می‌باشد، و نزدیک به این رأی، رأی آن‌کس است که پنداشته از حکمای

متأخر است و گفته: علم او به ذات خودش، عین ذاتش است، و علم او به موجودات ممکن، عبارت است از وجود عقل اوّل ـ با صوری که قائم بدانند ـ این فرار است از مفاسدی که آنان را از قول به اینکه علم او تعالی به موجودات، صورت‌های فراوانی است که قائم به ذات او تعالی می‌باشند، لازم می‌آید، و این اگرچه تصحیحش نزد آن‌کس که گامی استوار در حکمت متعالی دارد امکان‌پذیر است [۱]، ولی بنابر قواعد مشهور آنان درست نیست، برای اینکه عقل با آنچه که در آن است حادث ذاتی است و حقیقت علم او تعالی قدیم است، چون عین ذات او می‌باشد، پس چگونه امکان دارد که او آن باشد؟ و گوش به سخن آن‌کس که می‌گوید: بعضی از علم او قدیم است و بعضی از علمش حادث، مَده، چون آن به منزلهٔ سخن آن‌کس است که می‌گوید: بعضی از قدرت او قدیم است و بعضی از آن حادث، و یا آن‌کس که گفته: بعضی از ذات او قدیم است و بعضی از آن حادث، بلکه لازم است که حقیقت علم او واحد بوده و با وحدتش، علمِ به هرچیزی باشد، چنانکه در اوایل این سفر ربوبی بدان اشاره نمودیم.

باز نیز بر او اشکال شده که: وجود عقل، مسبوقِ به علم حق‌تعالی است بدو، زیرا تا چیزی را نداند، امکان ایجاد و بخشش وجود بدو نیست، پس علم بدو، پیش از وجودش به ضرورت حاصل است، پس آن (عقل) ناگزیر جز اوست و ماهیّتش مغایر با حقیقت علم ـ به ضرورت ـ می‌باشد، برای اینکه حقیقت علم ـ همان‌گونه که بیان داشتیم ـ به ذات خود واجب‌الوجود است، زیرا حقیقت آن، حقیقت وجود است، اگرچه در بعضی از مراتب ـ از جهت اقتران و جفت شدن ماهیت با آن ـ امکان عقلی و یا خارجی بدان الحاق می‌گردد؛ چیزی از ماهیات، واجب‌الوجود به ذات خود نیستند، پس چگونه ماهیت معلول نخستین، برای واجب‌الوجود علم است؟!

پس از بیانات ما روشن و ثابت شد که: حق اوّل تمام اشیاء را، به آنچه که بدان ذاتش را می‌داند، می‌داند نه به‌واسطهٔ اَمرِ دیگری؛ و نیز: عقل اول در نزد آنان جوهر است و جوهریّتش آنکه: ماهیّتی است که دارای وجود انتزاعی است، و آن عرض زائد

۱. برای اینکه عقل، در نزد راسخ، موجودِ به‌وجود خداست و به ازلیت او ازلی است. پس امکان دارد که علم او تعالی باشد. «سبزواری»

بر ماهیّتش می‌باشد، درحالی که علم ـ به‌ویژه علم الهی ـ این‌گونه نیست، زیرا مانند وجود است که نه جوهر است و نه عرض، و جوهریّت عقل در نزد این استواران در علم به‌واسطهٔ سریان هویّت واجبی است در آن [1] (جوهریت)، پس نزد آنان این صلاحیّت را دارد که علم او تعالی به اشیاء باشد، و نزد غیرآنان صلاحیّت ندارد؛ و نیز اعتقاد به اینکه عقل اوّل با هرچه که در اوست عین علم او به اشیاء است، عنایت الهی را که بر وجود تمام اشیاء پیشی دارد باطل می‌سازد، پس عبارت از حضور عقل در نزد او نیست، برای اینکه حضور، صفت حاضر است و آن عقل است، و علم او تعالی صفت آن، پس غیراو می‌باشد؛ و نیز: حضور، از حاضر متأخر است، چون صفت او می‌باشد و آن از واجب متأخر است، چون معلول اوست، و علم او تعالی با تمام کمالاتش، بالذات بر تمام موجودات تقدّم و پیشی دارد، بنابراین علم او به حضور تفسیر نمی‌گردد.

اشراقی آموختنی و هُشداری فرعی

حقیقت آنکه هرکس انصاف داشته باشد می‌داند آن‌کس که اشیاء و موجودات را ابداع و خلق کرده و آنها را بالذات اقتضا نموده و بدان اقتضا آنها را از عدم به وجود آورده است ـ خواه عدم زمانی باشد و یا ذاتی ـ آن اشیاء را به حقایق و لوازمشان ـ پیش از ایجاد ـ می‌داند، به‌ویژه که بر ترتیب و نظام باشد و نظامش برترین نظام‌ها و ترتیبش بر بهترین تقویم و آراستگی، وگرنه امکان بخشش وجود بدانها نبود، پس علم بدانها ناگزیر، غیرآنها و مقدّم بر آنها می‌باشد.

بدان هرکس که در اثبات علم او تعالی به اشیاء، به چیزی از مجعولات او مانند عقل و یا نفس چنگ‌زند و یا گوید: علم تفصیلی او متأخر از ذاتش می‌باشد، این به‌واسطهٔ کوتاهی نظر و ضعف خردش می‌باشد، و استوار در حکمت ـ نزد ما ـ کسی است که علم او را به تمام اشیاء ـ با کثرت و تفصیل آنها ـ در مرتبهٔ ذاتش که بر تمام لوازم و

۱. اگر گوینده‌ای گوید: تو عقل را علم او تعالی ـ در نزد راسخان در علم ـ جایز شمردی، و پیش از این نیز ارجاع صور مرتسمه را به مُثل افلاطونی که جواهرند جایز شمردی؟ پاسخ داده می‌شود که: جوهریت آن به اصطلاح غرفاست و نزد آن به معنی متبوعیّت می‌باشد، چنانکه عرضیّت به معنی تابعیّت است، پس صور عالم اعراض است و معنایش جوهر (معرّب گوهر) پس متبوعیّت عقل، به عین متبوعیت حق و جوهریتش می‌باشد. «سبزواری»

خوارج پیشی دارد اثبات کند، بدون آنکه در ذات او اختلاف حیثیّتی لازم آید، و این فضل و کرم الهی است که به هرکس از بندگانش که بخواهد می‌دهد و خداوند صاحب فضل بزرگ است.

۱۱
فصل
در چگونگی نظریّه و رأی کسی که قایل است علم او تعالی به اشیاء عبارت از اضافهٔ اشراقی می‌باشد

بدان که صاحب کتاب حکمت‌الاشراق، علم او را بر قاعدهٔ اشراقی ثابت کرده است، و من در گذشته در این امر از او پیروی می‌کردم، تا آنکه حقیقت برایم روشن گشت و پروردگارم برهانش را به من نمود، و مبنای آن قاعده بر این است که علم او به ذات خودش عبارت از نور بودن آن است برای ذات او، و علم او به اشیائی که از او صادرند عبارت از ظاهر بودن آنهاست برای او ـ به‌جهت اشراق و تابشش بر آنها ـ یا به‌واسطهٔ ذاتشان، مانند جواهر و اعراض خارجی، و یا به‌سبب متعلقات آنها که محل‌های آگاهی به اشیاءاند، خواه مستمرّ و دائمی باشد ـ چنانکه در تدبیرکنندگان عِلوی فلکی از عقول و یا نفوس آنها می‌باشد ـ و یا غیرمستمرّ باشد ـ چنانکه در قوای حیوانی نطقی و خیالی و حسّی می‌باشد ـ بنابراین علم او تعالی در نزد او، فقط اضافهٔ اشراقی است و بس.

پس واجب‌الوجود در علمش به اشیاء، از صادر شده‌ها بی‌نیاز است و او را اشراق و تسلّط مطلق [1] می‌باشد، و او را چیزی از چیز دیگر پوشیده نمی‌دارد؛ و علم و بَصر (دیدن) او یکی است، زیرا علم او به بَصرش بازگشت دارد، نه اینکه بَصرش بازگشت به علمش دارد ـ چنانکه در غیر این قاعده می‌باشد ـ و نوریّتش نیز نفس قدرتش است،

۱. فراموش نکنی! هرجا که اصطلاح اشراق را بیان داشته، مترادف با تسلّط است. در این اشاره به دو روش شده: یکی آنکه به‌واسطهٔ اشراق و نوری که عبارت از حیثیت ظهور و اظهار است، اشیاء برای او آشکار و ظاهر می‌شوند؛ و دوم آنکه چون او را تسلّط و علّیت ابداعی است، معلولات برای او آشکار و ظاهر می‌شوند و آنها را حضوری ـ بدون نیاز به حاضر آوردن صور آنها در این حال ـ می‌داند. «**سبزواری**»

زیرا نور، به ذات خود فیّاض است، پس علم او به اشیاء، عبارت از نفس ایجاد اوست مر آنها را، همچنان که وجود اشیاء از او، نفس حضور آنهاست نزد او، پس او را اضافهٔ فعالیّت (مؤثریّت) به تمام اشیاء است که بدان، تمام اضافاتی که شایسته و درخور اوست ـ مانند عالِمیّت و مریدیّت و غیر این‌دو ـ تصحیح و درست می‌شود، چون به‌طور تحقیق، تمام آنها یکی می‌باشند، چنانکه گفته آمد، و این نظریه و رأی او (شیخ اشراق) در علم الهی می‌باشد.

پس علم خداوند در نزد او (شیخ اشراق) مطلقا به‌واسطهٔ صور نیست، بلکه به‌واسطهٔ مشاهدهٔ حضوری است، و مدار ادراکِ غیر نیز نزد او، بر تسلّط نوریِ ادراک‌کننده و حضور استناریِ (روشن شدن) ادراک‌شونده می‌باشد، بنابراین ادراک نفس مر بدن و وهم و خیال و حسّ خود را و آنچه را که دارای تصرّف در آن است ـ از اجزای بدن و قوای آن ـ به‌واسطهٔ اضافهٔ قهری (تسلّطی) اشراقی می‌باشد، لذا به مقدار تسلّط و اشراقش بر چیزی از آن (اجزاء)، قوّهٔ ادراکش مر آن چیز را می‌باشد، و ادراکش مر چیزی را به صورتی زائد بر آن نیست، و اگر ادراکش مر وهم و خیالش را به‌صورت دیگری که مرتسم در ذاتش است باشد ـ و هر صورتی که در ذات نفس مرتسم می‌شود کلّی است اگرچه هزار تخصیص بخورد چون این امر آن را از عموم و احتمالِ شرکت در آن برای کثرت خارج نمی‌سازد ـ لازم می‌آید که نفس، حرکت‌دهندهٔ بدنِ کُلّی بوده و قوای کلّی را در کار بگیرد، نه توان ادراک بدن خاص و قوای آن را دارد و نه تصرفات و تدبیرهای جزئی را، درحالی که آن، به‌ضرورت وِجدانی چنین نیست.

زیرا هیچ انسانی نیست جز آنکه بدن جزئی و قوای جزئی خود را ادراک می‌نماید، و نفس، قوّهٔ مفکّره (اندیشه کننده) را در تفصیل صورت‌های جزئی و ترکیب آنها در کار می‌گیرد تا کلّیات را از شخصیّات انتزاع نماید و نتایج را از مقدمات استنباط کند، و چون قوّهٔ جزئی را راهی به مشاهدهٔ ذاتش ـ به‌واسطهٔ عدم حضورش نزد نفسش ـ نیست، چون منطبع و نقش شدهٔ در محل وجودش در نفس خود، به‌عینه وجودش است برای محلّش، لذا وجودش برای غیرخودش است نه برای نفسش ـ همچنان که بیانش پیش از این گذشت ـ زیرا وهم، نفس خود و قوای باطنی را انکار می‌دارد ـ اگرچه با آثار آنها ستیز ندارد ـ و چون برای وهم که رئیس دیگر قوای جرمانی است

راهی به ادراک نفس خود و ادراک قوای باطنی و دیگر مدارک جزئی نیست، بنابراین ادراک‌کنندهٔ این قوای جزئی و جزئیاتی که مرتسم در آنها هستند و کلّیاتی که از آن جزئیات انتزاع پیدا می‌کنند، تنها نفس ناطقه ـ به‌واسطهٔ نفس آن امور ـ می‌باشد.

و این به‌سبب اشراق و تسلّطش بر آن امور می‌باشد، با اینکه در ذات خود، برای ذات خود نور است، و هرچه که برای نفس خود نور باشد و دارای تسلّط بر غیرخودش باشد، ادراک‌کنندهٔ ذات خود و آن غیر می‌باشد، اما ادراکش مر ذاتش را: فقط به نور بودنش است و بس، زیرا نور را ظهور لازم می‌آید، بلکه او عین ظهور است، اما ادراکش مر آن غیر را: فقط به‌واسطهٔ اضافهٔ اوست بدو، و هرچه که شئی از جهت نوریّت شدیدتر باشد و از حیث تسلّط بر غیر قوی‌تر، ادراکش مر ذات خود و غیرخود را شدیدتر و قوی‌تر است، و شدیدترین ذات از حیث نوریّت، ذات حق‌متعال است و قوی‌ترین گونه‌های تسلّط، ابداع مطلق است و تأییس (وجود بخشیدن)، بدون شرکت، و نفس را با قیاس به این بدن طبیعی و قوای آن، جز تحریک و نوعی از فاعلیّتِ غیرِ تامّ نیست ـ چنانکه درجای خودش بیان شده است ـ و اگر تسلّطش بر آن (بدن) و بر آنها (قوا) به‌واسطه ابداع بود، باید ادراکش مر آن (بدن) و آنچه را که در آن است درنهایت و غایت باشد، درحالی که ـ همان‌گونه که گفتیم ـ این چنین نیست.

با این‌همه نفوس در نوریّت و تسلّط متفاوت‌اند، یعنی هرچه نوریّتشان شدیدتر و تسلّطشان بر بدن قوی‌تر باشد، ادراکشان قوی‌تر است، زیرا برایشان حضور بدن تمام‌تر است، و اگر برغیر بدن خودشان دارای تسلّط باشند، یعنی مانند تسلّطشان بر بدنشان، بدن غیر را، تنها با اضافهٔ اشراقیِ قهری ـ بدون نیاز به قبولشان مر صورت را و انفعالشان از آن (بدن غیر) ـ ادراک می‌نمودند، پس قبول، جهت نقص است و قهر، جهت کمال و شرف.

و ما در بعضی از اشیاء ـ مانند آسمان و ستارگان و غیراینها که می‌دانیم ـ نیاز به‌صورت ـ به‌اعتبار و قیاس ـ هستیم، چون ذات آنها از ما غایب و پنهان است، لذا صورت آنها را حاضر می‌آوریم، و این صورت‌ها درواقع معلوم ما هستند، چون مقهور ما می‌باشند، و اگر آنها هم برای ما حاضر بودند ـ مانند حضور آلات ما و آنچه در آنها است ـ در ادراک آنها نیازمند به‌صورت نبودیم.

بنابراین محقّق و ثابت شد که نفس، نه از ذات خودش و نه از قوا و نه از صوری که متمثّل در قوایش هست و از آن (نفس) پوشیده‌اند، و نه از بدن جِرمی که بر آن پوشیده شده است، غایب و پنهان نیست، چون آن برای ذات خود نور است و در این امور دارای نوعی از تأثیر می‌باشد، بنابراین نورِ مجرّدِ واجبی که در بالاترین مرتبهٔ شدّت نوریّت قرار دارد و اضافهٔ ابداع که بالاترین نوع تأثیر و ایجاد به ماسوای خود است و تسلّط و سلطنت و قهر و غلبهٔ اتمّ را دارد، ذات خود را ـ به مجرّدِ اضافهٔ مبدئیّت ـ می‌داند، و ماسوای خود را از عقول و اجرام و قوای آنها و آنچه برای آنها تمثّل پیدا می‌کند و یا در آنها منطبع و نقش‌پذیر می‌گردد (به مجرّدِاضافهٔ مبدئیّت) می‌داند، پس همان‌گونه که علم او به ذات او زاید بر ذاتش نمی‌شود، همین‌طور علم او به اشیاء زاید بر اضافهٔ او به اشیاء نمی‌گردد.

و نیز: پیش از این گفته آمد که آنچه برای موجود ـ از آن حیث که موجود است ـ کمال مطلق است، برای آن واجب و لازم می‌گردد، و چون چیزی از آن در معلولش تحقق و ثبوت داشته باشد، تحقق و ثبوتش برای آن (موجود) سزاوارتر است، و هرچه که سزاوارتر باشد، به ضرورت برای آن واجب و لازم است، و چون علم اشراقی برای نفس جایز است، پس در واجب‌الوجود سزاوارتر است، بنابراین او ذاتش را ادراک می‌کند ـ نه به امری زائد ـ و ماسوای خود را به مجرد اضافهٔ اشراقی بدانها ادراک می‌نماید، و اگر ذات خود را به نوری زائد ادراک می‌کرد، باید ذاتش از ذاتش نورانی‌تر باشد، و اگر اشیاء را به‌واسطهٔ صور مرتسمهٔ در ذاتش ادراک می‌کرد، باید هم قابل باشد و هم فاعل، لذا آنچه از اعتقادات زشت و قبیح که لازم می‌آید، لازم می‌آید.

گوید: آنچه که دلالت دارد این مقدار ـ در علم ـ کافی و بسنده است آنکه: اِبصار (دیدن)، مجرّدِ اضافهٔ ظهور شئی خارجی است برای دیده ـ هنگام نبودن پرده و پوششی ـ برای اینکه آن‌کس که دیدن، نزدش نه به انطباع و نقش‌پذیری اشباح مقادیر در جلیدیّه است و نه به خروج شعاع از آن، لازم می‌آیدش که اعتراف کند: اِبصار و دیدن به مجرّد مقابلهٔ شئی مستنیر و روشن شده است برای عضو بیننده که بدان، فقط اضافهٔ اشراقی نفس به آن شئی واقع می‌گردد و بس، بنابراین اضافهٔ او تعالی به هر ظاهری، اِبصار و ادراک است و تعدّد اضافات موجب تکثّر در ذات او نمی‌شود و تجدّد

و نو شدن آنها موجب تغیّری در ذات او نمی‌شود ـ چنانکه درجای خودش بیان شده است ـ لایعزب عنه مثقال ذرة فی‌السموات و لا فی‌الارض، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هم‌وزن ذره‌ای از علم خدا نهان نیست (۳ ـ سبا).

این روش و نظریهٔ شیخ بزرگوار (اشراق) در این مسأله بود و علامهٔ طوسی (خواجه‌نصیرالدین قدس‌سره) و جز او، وی را پیروی کرده و هرکس که پس از وی (شیخ‌اشراق) آمده حکم به درستی آن کرده است، زیرا علامهٔ طوسی شارح کتاب اشارات ـ (ابن‌سینا) چون در اثبات صور برای ذات او تعالی اشکالات فراوانی را دیده و توان حلّ و رهایی از آن اشکالات را نداشت، برای تصحیح مسألهٔ علم دست به روش دیگری زده و گفته: عاقل، همان‌طور که در ادراک ذاتش نیاز به‌صورتی غیرذاتش را که بدان، او می‌باشد ندارد، همین‌طور در ادراکش مر آنچه را که از ذاتش صادر می‌گردد نیاز به صورتی غیرصورت آن صادری که بدان، او خودش است ندارد.

نفس خودت را قیاس کن که چیزی را به‌صورتی که تصوّر می‌کنی و حاضرش می‌داری [۱] تعقل می‌نمایی، آن صورت از تو ـ نه مطلقا با تو ـ بلکه با نوعی مشارکتِ با غیرتو صادر شده است، با این‌همه تو آن را به ذات خودش تعقل کرده‌ای، نه به‌واسطهٔ صورت دیگری، به‌سبب امتناع و محال بودن دوچندان شدن صور تا بی‌نهایت، و چون حال تو با آنچه که به مشارکت غیرتو از تو صادر می‌شود این چنین است، گمانت به حال عاقل، با آنچه که به ذاتش ـ بدون مداخلهٔ غیراو در آن ـ از وی صادر می‌گردد چگونه است؟ و از شرط آنچه که تعقل می‌شود این نیست که ادراک‌کننده، محلِّ برای صورت معقول باشد، زیرا تو ذاتت را تعقل می‌کنی، درحالی که برای آن محل نیستی، بلکه محلّ بودنت برای آن، از شرطهای حصول آن برای تو است که آن مِلاک تعقّلت هست مر آن را، پس اگر آن بر جهت دیگری غیراز حلول و فرود آمدن در تو، برایت حصول پیدا کرد، آن را بدون حلولِ در تو تعقل خواهی کرد، در این‌صورت معلولات ذاتیِ عاقلِ فاعلِ به ذاتِ خود، برای او ـ بدون اینکه در او حلول کند ـ حاصل است، پس او آنها را به نفس خودشان ـ بدون حلول آنها در او ـ تعقل می‌کند و عاقل آنهاست.

و چون این مقدمه را دانستی بدان که: واجب به ذات خود چون بین ذاتش و بین

۱. یعنی از خزاین و گنجینه‌های علمت ـ پس از آنکه آن را تصوّر کردی ـ. «سبزواری»

تعقّلش مر ذات خود را مغایرتی نیست، بلکه تعقّلش مر ذات خود را عبارت از نفس ذاتش می‌باشد، همین‌طور هیچ مغایرتی بین وجود معلول اوّل و بین تعقلِ واجب مر آن را نمی‌باشد، زیرا تعقّلش مر ذاتش را علّت تعقّلش است مر معلول اوّل را، چنانکه ذات او علّت ذات معلول اوّل است، و چون حکم به اتحاد دو علّت کردی، پس حکم به اتحاد دو معلول هم بکن، زیرا وجود معلول اوّل عبارت از نفس تعقل واجب به ذات خود است مر آن را، بدون از نو پیدا شدن صورتی که در ذات اوّل‌تعالی حلول پیدا کند و خداوند از این نسبت بسی برتر است.

دانستی که هر مجرّدی ذات خود و غیر خود از مجرّدات را تعقل می‌نماید، پس جواهر عقلی چون آنچه را که معلول آنها نیستند به‌واسطهٔ حصول صور آنها در خود تعقل می‌کنند ـ و آنها واجب‌الوجود را هم تعقل می‌کنند و هیچ موجودی نیست مگر آنکه معلول واجب تعالی است ـ بنابراین صور تمام موجودات کلّی و جزئی آن‌گونه که هستند در آنها حاصل است، واجب تعالی این جواهر را با آن‌صور ـ نه به‌واسطهٔ صوری غیر آنها ـ بلکه به‌سبب اعیان آن جواهر و صور تعقل می‌نماید و به این طریق وجود را، آن‌گونه که هست [۱] تعقل می‌نماید، بنابراین: لایعزب عنه مثقال ذرة فی‌السموات و لافی‌الارض، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هم‌وزن ذرّه‌ای از علم خدا نهان نیست (۳ ـ سبا) بدون لزوم چیزی از محالات گفته شده.

گوید: چون این اصل را تحقق و ثبوت بخشیده و وسعت و بسطش دادی، برای تو چگونگی احاطهٔ او به تمام موجودات کلّی و جزئی آشکار خواهد شد؛ و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی: این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ ـ جمعه)

این چیزی بود که این علاّمه بیان داشته بود، و چون در آن نیک بنگری خواهی دید که به‌عینه روش و نظریّهٔ شیخ اشراق است با کمی تفاوت، و این چیزی است که هرکس بدان بنگرد می‌پسندد و تاکنون هیچ‌کس در آن اشکالی نکرده است؛ ولی آن از نظر من دارای چندین عیب و اشکال است که بعضی از آنها گفته آمد و بعضی دیگر باقی مانده

۱. یعنی همان‌طور که جواهر عقلی و صور آنها به‌واسطهٔ حضور است، همین‌طور وجودات عینی مادّی هم به‌واسطهٔ حضور تعقل می‌شود ـ به‌واسطه غلبه و تسلّطش بر آنها ـ . «سبزواری»

است و اشکالی در بازگشت بدانها (که گفته شده) با آنچه که باقی مانده نمی‌باشد، چون در یادآوری توضیح و کشف بیشتری است.

پس گوییم: بر آن نظریّه اشکالاتی چند است:

نخست آنکه: عنایت پیشین الهی بر تمام ممکنات که نظام شگفت (خلقت) و ترتیب برتر دلالت بر آن دارد باطل می‌شود، و پاسخ او از آن اشکال در اعتذار، کافی نیست که گفته: خوبی نظام (خلقت) و ترتیب زیبا و پسندیده‌اش در این عالم، عبارت از سایه‌ها و لوازمی است مر نسبت‌های شریف و برتر و ترتیب زیبا و پسندیده‌ای که بین مفارقات (مجردات) واقع است، زیرا نزد او عقول مفارق را کثرت فراوانی است و دارای زنجیره‌های طولی و عرضی و هیآت و شکل‌های عقلی و نسبت‌های معنوی می‌باشند، بنابراین ذات این اصنام، تابع ذات ارباب‌هایشان (رب‌النوع‌های ایشان و مُثل‌های عقلی افلاطونی)، و هیآتشان تابع هیآت آنان و نسبت‌هایشان تابع نسبت‌های ایشان است؛ (از آن‌جهت اعتذارش کافی نیست که:) گوییم: پذیرفتیم که این نظام تابع نظام آن عالم است، چه سببی باعث نظام آن عالم است ـ اگر ذات او به‌حسب صقع الهیش مشتمل بر بهترین نظام و بهترین جمعیّت نبوده است؟ یعنی نه نظامی برتر از آن بوده و نه بهتر و ارجمندتر ـ برای دفع دَور و تسلسل ـ و معلم اوّل در کتاب اثولوجیا این مطلب را به بهترین وجهی بیان داشته است.

دوّم آنکه: اضافهٔ محض بودن علم نادرست است، خواه اشراقی نامیده شود و یا اینکه نشود، چون نوعی از علم هست که با واقع مطابقت دارد و نوعی دیگر غیر مطابق با آن است که جهل نامیده می‌شود؛ و نیز نوعی از علم هست که تصور است و نوعی دیگر تصدیق است، درحالی که اضافه، امکان تقسیم به این اقسام را ندارد، و اینکه گفته: تقسیم آنان مر علم را در اوایل منطق، به تصوّر و تصدیق، این دربارهٔ علومی غیر از علوم مجرّدات به ذات خودشان می‌باشد، و غیر از علم به اشیائی است که در علم بدان‌ها، تنها اضافهٔ حضوری کافی می‌باشد؛ (این سخن او) نادرست است، زیرا مطلقِ علم، یک معنی و یک حقیقت است و امکان ندارد بعضی از افراد آن اضافه باشند و بعضیشان صورت، زیرا هر موردِ قسمتی، انقسامش به افراد، جز به‌واسطهٔ قیدهای مخالف یکدیگر که بدان انضمام پیدا می‌کنند و از آن با هر ضمیمه شدنی یک قسم

حصول پیدا می‌کند نیست، بنابراین مورد، مشترکِ بین اقسام است و چنین اشتراکی برای امری که بین اضافه و غیر آن است جایز نمی‌باشد، چون معنی مستقلّی ندارد و این با کمترین فکری روشن می‌گردد.

سوم اینکه: علم ـ همان‌گونه که در جای خودش بیان و ثابت شد ـ یا به‌واسطهٔ تعقل است و یا تخیّل و یا توهم و یا احساس، و چیزی از این اقسام از علم خارج نیست، و بنابر نظریّهٔ او لازم می‌آید که باری تعالی و مجرّدات عقلی، در ادراکشان مر اجسام و صور خارجی را، و همین‌طور در ادراکشان مر مُثُلِ ادراکیِ مرتسمِ در مدارک جزئی را یا حسّاس باشند [1]، و یا اینکه قسمی از علم پدید آید که از اقسام مذکور خارج است و این بر قایلان این قول که: علم ـ در ادراک باری‌تعالی و یا مفارق (مجرّد) مر خارجیها و جزئی‌ها را ـ مطلقا به‌واسطهٔ صور می‌باشد، غیر وارد است، زیرا این تقسیم برای علم، فقط به‌اعتبار آن چیزی است که معلوم بالذات است ـ نه معلوم بالعرض ـ برای آنکه این قید در تمام تقسیمات معتبر است ـ اگرچه گفته نشده باشد ـ در این‌صورت ادراک این امور مادّی از هر ادراک‌کننده‌ای، فقط به‌واسطهٔ تبعیّت صور ادراکی آنهاست و بس ـ البته آن‌گونه که رأی و نظر ماست [2] ـ و ادراک مفارق مر آنها را، به تبعیّت صور معقول می‌باشد، برای اینکه هر صورت مادّی کاین فاسد را صورتی ادراکی است که دارای حیات و تعقل است، و آن صورت را نیز صورتی عقلی است که عبارت از وجه ثابت آن در نزد خداوند می‌باشد که آن بالذات معقول است، و صورت‌های پائین‌تر از آن نیز معقول‌اند، ولی به تبعیّت آن صورت، این تحقیق را نیک نگهدار که جِداً سودمند است.

۱. اگر مرادش این است که باری‌تعالی و یا مجرّد، مُدرکِ جزئیات مادّی است و علم او احساس است ـ یعنی مشاهدهٔ آنها ـ ملازمه را می‌پذیریم و بطلان لازم را منع می‌داریم، زیرا هرکس که علم او را به دیدنش باز می‌گرداند، خودداری از این امر نداشته و بلکه مباهات بدان هم می‌کند، و هرکس قایل است که او تعالی شنوا و بیناست و او را عضوی ـ به‌واسطهٔ تنزّه و بی‌نیازیش از آن، مانند مصنف قدس‌سره و غیر او از محقّقان ـ نیست، ناگزیر است بگوید: معنایش این است که هر وجودی برای او حاضر است و از جملهٔ آن وجودات دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها (مبصرات و مسموعات) است، و خلاصه یعنی مدرَکات جزئی، پس او بدان‌ها بصیر است و سمیع، یعنی به‌گونهٔ مشاهده نه به‌گونهٔ علم بدانها ـ چنانکه برخی از متکلمان قایل‌اند ـ جز آنکه حضور آنها برای ما به‌واسطهٔ قوا و اعضای ما ـ به‌سبب نیازمان ـ می‌باشد، و حضور آنها برای او به ذات اوست، پس همهٔ او سمع است و همه‌اش بصر ـ چنانکه در احادیث آمده ـ. «سبزواری»

۲. یعنی صور ادراکی. عقول نوری‌اند. «سبزواری»

چهارم آنکه: اضافه ـ از جهت وجود ـ از وجود دوطرف متأخر است، بنابراین نیاز او در برترین صفاتش به مخلوقاتش لازم می‌آید.

پنجم آنکه: ما در بسیاری از مواضع این کتاب با برهان ثابت کرده‌ایم که: هیچ‌چیز از اجسام طبیعی و صورت‌های مادّی آنها و هیآت و شکل‌های آنها امکان ندارد که بالذات مُدرَک (ادراک‌شونده) باشند، و آنها را نیز حضور جمعی نزد چیزی، جز به‌واسطهٔ مثالهای حسّی و یا عقلی نمی‌باشد، از این جهت است که ادراک آنها نزد حکما به‌واسطهٔ صورت انتزاع شدهٔ از آنها می‌باشد ـ نه به نفس خودشان ـ چگونه این شیخ بزرگوار و علاّمه طوسی قدس‌سرهما و موافقان این‌دو، در ادراک این موجودات مادّی اکتفای به غیر صور ادراکی کرده‌اند؟!

ششم اینکه گفته: هرکس که اِبصار و دیدن در نزدش نه به انطباع و نقش‌پذیری اشباح مقادیر در جلیدیه و نه به خروج شعاع از آن نیست لازمش می‌آید که اعتراف کند: اِبصار به مجرّد مقابلهٔ مستنیر با عضو بیننده منظور در آن است، چون آن اعتراف غیر از لازم است، بلکه لازم، غیر آن است و این همان چیزی است که نظریّهٔ و رأی ما بود و گفتیم که: نفس، هنگام مقابل شدن، صورت‌های دیده شده را در عالَمی غیر از این عالم اختراع و انشاء می‌کند که نسبت آنها به نفس به قیام اتصالی، مانند نسبت صور عقلیِ قائم به ذات او تعالی می‌باشد ـ نه به‌سبب حلول ـ که خداوند از این نسبت بسی برتر است.

هفتم آنکه: او قایل است که تخیّل، به‌واسطهٔ حصول صور خیالی در چیزی از اجزای مغز نمی‌باشد، بلکه به‌واسطهٔ مطالعهٔ نفس است مر آنچه را که در عالم مثال است و آنچه از صور که آنجاست، چیزی از آنها نزد او، از معلومات (یا معلولات) نفس نیست تا آنکه وی را بر آنها قهر و غلبه و تسلّط باشد، پس آنچه از قاعدهٔ مذکور که گفته: ادراک چیزی مر ذات خودش را به‌واسطهٔ نور بودنش است و ادراکش مر غیر خود را به‌سبب غلبه و قهر بر او می‌باشد، باطل می‌گردد، و مرادش از قهر، جز به‌گونه‌ای از علّیت نیست، پس قهری نسبت به چیزی که علّت نیست نمی‌باشد و قهری بر آنچه که معلول نیست نمی‌باشد، لذا قاعده‌اش در ادراک نفس مر امور خیالی را، باطل می‌گردد.

هشتم آنکه: بر او لازم می‌آید که باری‌تعالی چیزی از غیرخودش را در مرتبهٔ ذاتش

ـ نه به‌گونهٔ تفصیل و نه به‌گونهٔ اجمال ـ نداند، برای اینکه علم اجمالی او به اشیاء، نزد او باطل است، چنانکه در کتاب مطارحات این را بیان داشته و اعتقاد بدان را نادرست دانسته، درحالی که لازم باطل است؛ چگونه صاحب بینش روا می‌شمرد: آن‌کس که اشیاء و اقتضای آنها را به ذات خودش پدید آورده است، در او علم بدانها نمی‌باشد؛ با اینکه حکما برای طبایعی که حرکت‌دهندهٔ موادّاند، در افعال آنها غایات ذاتی اثبات کرده‌اند، و علّت غایی از فعل ـ از حیث وجود ـ متأخر است و از حیث قصد و هدف، تقدّم و پیشی دارد، پس آنها را قول به نوعی از ادراک در آنها ـ برای غایات افعالشان ـ لازم می‌آید، پس گمانت به آفریننده و مُبدِع کُلّ موجودات چیست؟ آیا جایز است که اشیاء را گزاف و بیهوده پدید بیاورد؟ این وجوهی چند از اشکال در این رأی و نظریّه بود.

اما خودداری و تحاشی او و کسانی که او را در قول به صور الهی پیروی کرده‌اند: به‌واسطهٔ پنداشتشان است که در آن‌صورت حلول اشیاء در ذات او و در علمش که عین ذاتش است لازم می‌آید، درحالی که دانستی: این غیرلازم است، مگر نزد محجوبان و پوشیدگان از حق که پندارند آنها غیراو تعالی هستند و اعراضی می‌باشند که در او حلول دارند، ولی اگر از حیث حقیقت و وجود عین او باشد و از حیث تعیّن و تقیّد غیر او، درواقع آنجا نه حالّ است و نه محلّ، بلکه یک‌چیز است که از جهت کمال و نقص و بطون و ظهور دارای وجود متفاوتی است، و واقعیت ـ در مقام تحقیق ـ عبارت از این علم الهی است که فراگیر تمام صور اشیاء، چه کلّی و چه جزئی و چه قدیم و چه حادث آنها می‌باشد، زیرا بر او صدق می‌کند ـ آن‌گونه که هست ـ وجود اشیاء باشد، چون اشیاء به این وجود الهی که فراگیر تمام اشیاء است موجوداند، زیرا همان‌گونه که اشیاء را وجودی طبیعی و وجودی مثالی و وجودی عقلی است، همین‌طور آنها را ـ نزد عرفا ـ وجودی الهی است، و این وجود سزاوارتر است که عبارت از نفس‌الامر و واقع باشد، و از این امر ثبوت معدومات لازم نمی‌آید، برای اینکه ثبوت معدومی که بر آن حکم به محال شده عبارت از انفکاک شیئیّت است مطلقا از وجود، نه انفکاک آن از ثبوت خارجی ـ با تحقّق و ثبوتش به‌وجود ربّانی و ظهورش در آن ـ و به‌زودی توضیح بیشتری دربارهٔ این مطلب داده خواهد شد.

اگرگویی: علم، تابع معلوم است چگونه این علمی که عبارت از ذات الهی است تابع اشیاء می‌باشد؟

گوییم: این علم الهی از آن حیث که مانند قدرت و اراده و امثال این دو از صفات اضافی است، یعنی از حقایقی است که مضاف به اشیاء است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی اعتبار عدم مغایرتش با ذات احدیّت، و آن به این اعتبار از صفات الهی است و غیر تابعِ چیزی، بلکه اشیاء تابع اویند، چون وجودات اشیاء در خارج، به‌واسطهٔ این (علم) صدور می‌یابند، از این جهت گفته شده: علم او تعالی فعلی است؛ و دیگری اعتبار اضافه‌اش به اشیاء می‌باشد، و آن به این اعتبار تابع اشیاء است و به‌واسطهٔ تکثّر آنها تکثّر پیدا می‌کند [1]، و ما به‌زودی سخن را در تحقیق این مقام ـ هنگام بیان چگونگی علم او به اشیاء بر روش صاحبان مکاشفاتِ ذوقی ـ به پایان می‌رسانیم، چون ما مکاشفات ذوقی آنان را مطابق با قوانین برهانی و کلامی ـ در اینکه علم او تابع معلوم است و یا معلوم تابع آن ـ قرار داده‌ایم، شایستهٔ بیانش آنجا بهتر از اینجاست.

۱۲

فصل

در بیان آشکار حقیقت و خالص یقین و جوهر سخن در علم او تعالی که بر هر چیزی پیشی دارد ـ حتی بر صور علمی که قائم به ذات او هستند ـ یعنی ـ چنانکه گفته‌ایم ـ به‌وجهی عین ذات‌اند و به‌وجهی غیرذات

این مرتبهٔ از علم، غیب نامیده شده، و خداوند هم فرموده: و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الّاهو، یعنی: کلید گنجینه‌های غیبی نزد اوست و آنها را جز او (هیچ‌کس)

۱. به عبارتی دیگر: این علم به‌اعتبار نفس وجودش و نوریتش متبوع است، و به‌اعتبار تعیّن و رنگ‌پذیریش به تعیّنات ماهیات و رنگ‌های اعیان ثابته که ذاتی آنهاست، تابع آنها می‌باشد، زیرا آن (علم)، هیچ رنگی در ذاتش ندارد و شأنش جز نوریّت و ظهور و ابراز و اظهار آنچه که در ذات آنها پنهان است نمی‌باشد ــ بدون جعل ترکیبی و بلکه بدون جعل بسیطی ــ چون آنها صور اسماء اویند که به «لا مجعولیّت» ذات، «لامجعول» اند. «سبزواری»

نمی‌داند (۵۹ ـ انعام)، پس کلیدها عبارتند از صور تفصیلی [۱]، و غیب عبارت است از مرتبهٔ خالصِ ذات، که بر آن تفاصیل پیشی دارد، و مراد و مقصود در این فصل، بیان شهود اوست مر تمام اشیاء را در این مرتبهٔ احدیّت که عبارت از غیب هر غیبی است و بسیط تر از هر بسیطی.

بیان این مطلب به دو وجه امکان‌پذیر است: یکی از جهت اینکه او تعالی عقل بسیط است، و آن روش حکمای پیشین است؛ و دیگری روش محققان از صوفیه، از جهت اتصاف او به مدلولات اسماء و صفات ـ در مرتبهٔ ذاتش ـ و اینکه آنها از قبیل لوازم متأخر (از ذات) نیستند، بلکه حال آنها مانند حال ماهیّت است با قیاس به وجودش، با اینکه واجب را ماهیتی نیست؛ و هردو وجه دقیق و پیچیده است و ادراکش در مقام آموختن و بهره‌مندیش از معلّم بشری، و شنیدن آن از وی، نیاز به لطافت قریحه و ذوق، و صفا و پاکی باطن دارد، تا چه رسد به استنباط آن و بهره‌وریش از ملکوت؟

روش اوّل

برای بیانش اصولی چند را مقدمه‌وار می‌آوریم:

اصل اوّل آنکه: هر هویّت وجودی، در مرتبهٔ وجود و هویّتش مصداق بعضی از معانی کلّی می‌باشد که آنها (معانی کلّی) در غیر واجب ـ نزد حکما ـ ماهیت نامیده می‌شود و نزد صوفیّه عین ثابت، و این بعضی، گاهی متعدّد است و گاهی واحد است که بدان‌ها ماهیّت بسیط گفته می‌شود، و معانی متعدّد گاهی به یک وجود موجوداند که بدان‌ها بسیط خارجی گفته می‌شود ـ مثلاً مانند سیاهی ـ و گاهی موجود به وجودات متعدداند که بدان‌ها مرکب خارجی گفته می‌شود، مانند ماهیّت حیوان که جنسش از مادّه‌اش که جسم نامی است، و فصلش از صورتش که حسّاس است اخذ و اعتبار شده است، و ناگزیر باید مادّه و صورتش نوعی از اتحاد در وجود داشته باشند تا به منزلهٔ سنگی که در کنار انسان نهاده می‌شود نباشد، وگرنه ماهیت، ماهیّتِ واحد

۱. ذات آنها هم نمی‌داند که ذات آنهاست، این به‌واسطه استغراق آنهاست در شهود حق‌تعالی که آنها را خبری از ذاتشان نیست ـ مگر از آن جهت که انوار اویند ـ و ذات آنها را جز او نمی‌داند. «سبزواری»

نیست، و جهت وحدت فقط در جانب صورت پدید و یافت می‌شود ـ نه در ناحیهٔ مادّه ـ چون صورت از حیث تحصّل از مادّه قوی‌تر است، زیرا بخشندهٔ مادّه است، چنانکه درجای خودش گفته آمد، و جهت وحدت بودن (صورت چنانکه گفتیم) عبارت است از بودن صورت ـ مثلاً مانند حسّاس ـ به نفس ذات خود، مصداق حمل تمام آن معانی که بعضی از آنها به اِزای مادّه می‌باشند ـ مانند مفهوم جسم نامی ـ نه به اینکه آن معنی جزو ماهیّت است، وگرنه آنچه که فصل فرض شده، نوع است و آنچه که برای نوع، جنس فرض شده، جنس برای فصلش است، و آنچه که فصلِ مقسم فرض شده، فصل مُقوِّم است؛ و به این هم نیست که عارض و لازم آن باشد، زیرامبدأ فصلی، در مرتبهٔ هویّت و ذاتش، مصداق معنی جنسی می‌باشد.

و سخن مشهوری که گفته شده: جنس برای فصل، عرض و یا عرضی است؛ مراد از آن عارض وجود نیست، مانند خندان و نویسندهٔ بالقوّه، نسبت به انسانی که وجودش از وجود معروض متأخر است، بلکه مراد از آن عروض اینکه: معنی جنسی داخل در ماهیّت فصل اشتقاقی نیست، چون او را ماهیّتی نیست.

راز آن اینکه: هریک از فصل‌های اشتقاقی که مطابق فصل‌های محمول و منطقی ـ به اصطلاح دیگری غیر از آنچه در منطق گفته می‌شود ـ هستند، آنها گونه‌ای خاص از وجود خارجی‌اند، و وجود را نه حدّی هست و نه ماهیّتی، بنابراین اتصاف آن‌گونهٔ از وجود ـ یعنی وجود فصلی به معنی جنسی ـ مانند اتصافِ معروض به عارضِ لازم، اتصافی خارجی نیست، یعنی از حیث اینکه معروض را وجودی است و عارض را وجودی دیگر، برای اینکه وجودِ فصلِ اشتقاقی ـ یعنی صورت نوعی ـ در خارج، متضمّن معنی جنسی است و مغایرت و اتصاف فقط در ظرف تحلیل (ذهنی) است، و این معنی سخن آنان است که: جنس برای فصل عرض است، یعنی مفهوم جنس غیر از مفهوم فصل است و هردو به یک وجود باهم موجوداند و آن وجود فصل اشتقاقی است.

مقصود آنکه: معانی مختلف که به‌وجودات متعدّد موجوداند، گاهی به یک وجود موجوداند، مانند فصل اخیر انسان که عبارت از ناطق است، بلکه نفس انسانیت، از آن حیث که مفهوم جوهر و مفهوم قابل و مفهوم جسم طبیعی و مفهوم نامی و مفهوم

حسّاس، تمامی اینها در این نوع انسانی موجود به وجود ناطق‌اند و بعضی از این مفهومات ـ در نوع دیگری غیر از انسان ـ موجود به غیر این وجوداند؛ مثلاً دسته‌ای از آنها موجود به یک وجود دیگر در حیوان ـ غیر ناطق ـ اند و آنها از جوهرند تا حسّاس، و دسته‌ای دیگر ـ یعنی بعضی از آن دسته اوّل ـ موجود به یک وجود دیگر در نبات‌اند و دسته‌ای دیگر در جماداند، و بعضی از آنها ـ مانند جوهر پذیرای ابعاد و دارای طبیعت جسمی ـ در جسم عنصری‌اند، و بعض دیگر از آنها ـ یعنی جوهرِ دارای ابعاد ـ در جسم مقداریِ جوهری پدید و یافت می‌شود، امّا مفهوم جوهرِ فقط، آن به اِزای وجود هیولاست؛ از این بحث دانسته شد که موجودات بسیاری که از حیث وجود متکثّراند، به یک وجود موجود می‌گردند.

اصل دوم آنکه: هر چه موجود، از حیث وجود قوی‌تر و از بابت تحصّل تمام‌تر باشد، با بساطتش، دارای احاطهٔ بیشتر به معانی بوده و اشتمالش بر کمالات پراکندهٔ در موجودات دیگری غیرخودش جامع‌تر است، چنانکه از حال مراتب استکمالی که متدرّج در کمال، از صورتی به صورت دیگراند و پی‌درپی بر مادّه ـ به‌حسب تکامل استعدادات آنها برای قبول صورتی پس از صورت دیگر ـ وارد می‌شوند ظاهر می‌گردد، تا آنکه در ترقی و تکامل به‌صورت اخیری می‌رسند که از آن، تمام آنچه که از صور پیشین صادر شده است صادر می‌شود، این به‌واسطهٔ اشتمال آن (صورت اخیری) است از جهت قوّهٔ وجود بر تمام مبادی آن فعل‌ها ـ با احدیّت و یگانگیش ـ.

اصل سوم آنکه: از تحقق و ثبوت، هر معنی نوعی در موجود و صدقش بر آن لازم نمی‌آید که وجودش وجود آن معنی باشد، زیرا وجود شئی، که خاصِ آن شئی است، چیزی است که به‌حسب آن وجود، از معانی غیرخودش که بیرون از ماهیّت و حدِّ آنند، امتیاز و جدایی می‌یابد، بنابراین وجود انسان مثلاً، وجود حیوان ـ از آن‌روی که حیوان است ـ نمی‌باشد، اگرچه اشتمال بر حدّ و معنای او دارد، و وجود حیوان، وجود نبات نمی‌باشد، اگرچه اشتمال بر حدّ و معنای آن دارد و.... همین‌طور، و مپندار همان‌گونه که در انسان فصل کمالی، زاید بر حیوانیّت مطلق یافت می‌شود، همین‌طور لازم آید که در هر نوعی از حیوان، کمالِ وجودی دیگری که در وجودش زاید بر مطلق حیوانیّت است تحقق و ثبوت یابد، و از این امر لازم نمی‌آید فصل‌هایی که آن‌سوی انسان‌اند

اموری عدمی باشند، چه بسا که تأکّد و استواری وجودِ معنی جنسی و فعلیّتش مانع از قبول موضوع برای کمال وجودی دیگری باشد، زیرا معنیِ واحد جنسی ـ چنانکه در مباحث ماهیّت گفته آمد ـ صلاحیّت نوعیّت را دارد، همان‌طور که صلاحیّت جنسیّت را دارد، و این تفاوت تنها به‌واسطهٔ اخذ و اعتبار «لا بشرط شئی» آن نیست تا آنکه جنس باشد، و اخذ و اعتبارش «به‌شرط لا شئی» هم نیست تا آنکه نوع گردد ـ چنانکه بیان داشته‌اند ـ اگرچه آنچه گفته‌اند درست است، یعنی از جهت مراعات احکام معانی و ماهیات، ولی منشأ و مبنای آن بر احکام وجودات و گونه‌های آنها از شدت و ضعف می‌باشد.

بنابراین برای یک امر، وجود ضعیف و وجودی دیگر که قوی است می‌باشد، و ضعف وجود ـ به وجودش ـ درخواست استهلاک را در وجود دیگر و انتقال از وجودش به وجودی که کامل‌تر و قوی‌تر است دارد، پس وجود نباتی برای معنی نوعی که عبارت از جسم نامی است، هرگاه که درباب تغذیه و رشد و تولید ـ مانند درختان ـ قوی شد، درباب نوعش بالفعل تامّ و کامل است و امکان انتقالش به کمال نوع دیگر و قوّهٔ دیگری ـ مانند مبدأ حس ـ نمی‌باشد، و این برعکس جسم نامی است که به‌وجود نطفه‌ها و مواد حیوانی موجود است، زیرا آن صلاحیت را دارد که از نوعش به نوعی کامل‌تر از آن انتقال یابد و معنی نوعی که در باب نبات محصَّل است، معنی جنسی ـ که از حیث وجود مبهم است و در باب حیوان غیر محصَّل است ـ گردد.

پس روشن شد وجود محصَّل که اختصاص به جسم نامی دارد، وجودی است که بدان درختان و نباتات پدید می‌آیند ـ نه آن وجودی که بدان حیوان پدید می‌آید ـ و قیاس در حیوان هم نسبت به انسان، و هر جنسی نسبت به نوع تحت خود از اجناس و انواع مترتّب این‌گونه است، بنابراین از آنچه بیان داشتیم روشن شد که جایز است تمام حقیقت چیزی، بعض حقیقت چیز دیگری باشد.

اصل چهارم آنکه: هرچه از کمالات وجودی در موجودی از موجودات تحقق و ثبوت پیدا کنند، ناگزیر باید اصل آن کمال در علّتش ـ به‌گونه‌ای برتر و کامل‌تر ـ پدید آمده باشد، و این چیزی است که از سخن معلّم اوّل مشائیان در بسیاری از مواضع کتابش در مسائل ربوبی که به‌نام اثولوجیا نامیده شده و برهان آن را یاری کرده و موافق ذوق

سالم و وِجدان است، فهمیده می‌شود، برای اینکه تمام جهات وجودی معلول، مستند به علّت پدید آورنده‌اش می‌باشد و همین‌طور تا علّتِ علّت‌ها ادامه دارد که در او (علّت العلل) تمام خیرات جمع آمده و نارسائیها و نقایص و اَعدامی که لازم معلولیّت‌اند ـ به‌حسب مراتب فرود آمدنشان ـ از او سلب‌اند.

چون این اصول گفته آمد گوییم: واجب‌تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیّات است [1]، لذا لازم و واجب است که ذات او تعالی با بساطت و اَحدیتش، تمام اشیاء

۱. یعنی او مبدأ فیاض تمام موجودات بالذات است و تمام ماهیّات، بالعرض، بنابر مقتضای اصل چهارم لازم است که جامع تمام وجودات به‌گونهٔ وحدت و بساطت و کمال و شدت باشد، و بنابر مقتضای اصل اوّل و دوم لازم است که منشأ انتزاع تمام معانی و مفهومات باشد، ولی بدون اینکه متحقق به وجودات خاص ـ بنابر اصل سوم ـ باشد. بنابراین علم این وجود شدید مؤکد استوار که به ذات خودش غیر فقید و نایافت است، عین علم او به تمام وجودات و ماهیات می‌باشد، و با اجمال ـ یعنی وحدت و بساطتش ـ عین کشف تفصیلی است، زیرا هرچه وجود قوی‌تر باشد، نوریّت آن شدیدتر است، چون حیثیت وجود، حیثیّت نور است، و چون معانی و مفهومات ظاهراند و هریک از دیگری متمایزاند ـ چون موجود به وجودات پراکنده و متشتّت و انوار ضعیف‌اند ـ پیوسته ظهور و امتیازشان نزد آن وجود قوی و تنوّرشان به آن نور شدید در ازل، بیشتر و شدیدتر است، زیرا دست خدا همراه جماعت است؛ بنابراین بیان ظهور ماهیّات در ازل، به این‌گونه مناسب این روش و به‌دست آمدهٔ از اصول آن می‌باشد؛ اما بیانش اینکه: او فیاض ماهیّات ـ به اسماء و صور اسماء خود ـ می‌باشد، پس ماهیّات و اعیان در آنجا ثابت‌اند، چنانکه گفته‌اند: منزّه است آنکه وحدت را به وحدت ارتباط داد و کثرت را به کثرت، بنابراین مناسب روش عرفا است.

اگرگویی: بنابر آنچه مصنف قدس‌سره ثابت کرده، علم حضوری ذاتی او در ازل، به‌گونه‌ای برتر از هرچیز راست و درست در می‌آید، ولی علم او به اشیاء ـ از آن‌روی که معلول و متحقق به وجود فعلی‌اند ـ چگونه در ازل درست در می‌آید؟ و آنها ـ از آن‌روی که آنهایند ـ پیوسته این گونه‌اند؟

گویم: وجودِ فعلی که منبسط بر اشیاء است عبارت از ظهور او و مقام وحدت در کثرت می‌باشد، چنانکه اوّلی مقام کثرت در وحدت است، پس دور از او نیست، بلکه مانند وجود رابط و معنی حرفی است که در جنب او نه تحقّق و ثبوتی دارد و نه موضوع حکمی می‌گردد، پس آن را تحققی جز به تحقق اوّل (تعالی) و حکمی جز درنوردیده بودن در حکم او نمی‌باشد، پس او از آن حیث که نور است، در عین انبساطش بر کثرات ـ چه از حیث طول و چه از حیث عرض ـ واحد بوده و نیز از صقع اوّل (تعالی) علم تفصیلی می‌باشد و سابق به سابقیّت اوست ـ چنانکه در روش شیخ‌اشراق بیان داشتیم ـ؛ و نیز: این ماهیاتی که در علم است، عین ماهیاتی است که در عین و خارج است، و وجودی که در علم است، تمام وجوداتی است که در عین و خارج است و شیئیت شئ به تمام آن است، پس رسیدن و ادراک آن، رسیدن و ادراک وی است؛ خلاصه آنکه با تحقق مسألهٔ سنخیت بین علّت و معلول، اشکالی در این مقام نمی‌ماند.

بدان که مسألهٔ علم در الهیات مسألهٔ مهمّی است که از آن خردمند عارف، بسیاری از مسائل مهم را استنباط می‌کند ـ به‌ویژه مسألهٔ توحید خاصی را ـ زیرا وقتی گفتیم: بسیط حقیقی تمام موجودات است، جز مسألهٔ علم حضوری ذاتی نمی‌باشد و این، جز بدان راست نمی‌آید. «سبزواری»

باشد؛ ما در مباحث عقل و معقول اقامهٔ برهان کرده‌ایم که: وجود بسیط حقیقی لازم و واجب است که تمام اشیاء باشد، و اگر می‌خواهی که از آن برهان آگاهی به‌دست آوری، بدانجا مراجعه کن.

بنابراین چون وجود او تعالی وجود تمام اشیاء است، پس هرکس که آن وجود را تعقل کند، تمام اشیاء را تعقل کرده است، و آن وجود به‌عینه، به ذات خود عقل و عاقل است، بنابراین واجب‌الوجود به ذات خود، عاقل ذات خودش است، پس تعقلش مر ذاتش را، تعقل تمام ماسوای خودش است، و تعقلش مر ذات خودش را، بر وجود تمام ماسوای خودش تقدم و پیشی دارد، در این‌صورت تعقلش مر تمام ماسوای خودش را، بر تمام ماسوای خودش سبقت و پیشی دارد.

پس ثابت شد که علم او تعالی به تمام اشیاء، در مرتبهٔ ذاتش به ذات خودش ـ پیش از وجود ماسوای خودش ـ حاصل است، خواه صوَری عقلی که به ذات او قائم‌اند باشد و یا از ذاتش خارج و منفصل باشند؛ این به وجهی آن علم کمالی تفصیلی است و به وجهی علم اجمالی، بدان جهت که معلومات ـ با کثرت و تفصیلشان ـ به‌حسب معنی به یک وجود بسیط موجودانـد، و در این مشهد الهی و مجلای ازلی، تمامی (موجودات) کشف و آشکار می‌شوند، به‌گونه‌ای که هیچ کثرتی در آنها نباشد، پس او در وحدت، تمام موجودات است.

اگر گویی: پس لازم می‌آید که واجب‌الوجود دارای ماهیّت باشد، بنابراین وجود بحت و خالص نخواهد بود، درحالی که با برهان اثبات شده که او وجود بحت بدون ماهیت است، برای اینکه هر صاحب ماهیتی معلول می‌باشد.

گویم: پیش از این به دفع این اشکال اشاره کردیم که مراد از ماهیت، محدود بودن به حدّی خاص و جامع و مانع است که از آن اشیاء بسیاری خارج می‌گردند [۱]، و این به‌واسطهٔ نارسایی وجود آن است از احاطهٔ تمام و تام، و مراد از صاحب ماهیت بودن چیزی و یا دارای وجود زائد بر ماهیّتش بودن، عبارت از بودن شئی است به‌گونه‌ای که در اتصافش به وجودش، نیازمند به چیز دیگری است، و نیز از حیث وجود، متحقق در

۱. درواقع مفهوم، اگر حکایت‌کنندهٔ از وجود محدود تنگ باشد، ماهیّت است، نه اینکه از وجود غیرمحدود حکایت کند ـ مانند مفاهیم اسماء و صفات او ـ . «سبزواری»

تمام مراتب وجودی نمی‌باشد، پس ناگزیر پیش از وجود خاص او، مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر و واقع تحقق می‌یابد که آن (شئی) در آن‌مرتبه موجود نبوده است، با اینکه تحقق امکان وجود برای ماهیّت او در آن مرتبه هست، پس در این مرتبه، ماهیّت از وجودش که اختصاص بدان دارد انفکاک و جدایی پیدا می‌کند، و هیچ ممکنی نیست جز آنکه در نفس‌الامر و واقع، دارای مرتبه‌ایست که وجود خاص وی که مقیّد بدان است در آن مرتبه نمی‌باشد، و این معنی صاحب ماهیّت بودن ممکن است و اینکه وجود، بر ماهیّتش زائد است.

اما واجب‌الوجود را در وجود، حدّی نیست و او را ماهیتی که محدود به حدِّ خاصّی که فاقد اشیاء فراوانی باشد نیست، و درواقع نیز مرتبه‌ای که او در آن مرتبه موجود نباشد یافت نمی‌شود، و معنی وجود بحتِ صِرف و خالص بودن او اینکه: او را ماهیت دیگری جز وجود و تأکد و استواری آن یافت نمی‌شود، پس تمام حیثیات او یک حیثیّت است که عبارت از حیثیّت وجوب وجود است، چون وی را حدّی، و وجودش را نهایتی نیست، زیرا در مراتب شدّت و کمال نامتناهی است، یعنی هر مرتبه از آن مراتب در عِدّت (شمار) آثار و افعال نامتناهی است و از او، هیچ زمین و آسمانی و هیچ هامون و دریائی و هیچ عرش و فرشی خالی نیست، و اگر وجود او را نهایتی بود، باید به اِزاء آن (نهایت) جهتی، و به ازاء وجود، جهات دیگری باشد، در این‌صورت واحد حقیقی نبوده و دارای ماهیّت مخصوص است، پس هر واحد حقیقی لازم است که از حیث شدّت نامتناهی باشد و نیز لازم است که تمام اشیاء باشد؛ الا الی الله تصیر الامور، یعنی: آگاه باشید که تمام کارها به‌سوی خدا بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوریٰ)

روشن ساختنی فرعی

علم حق‌تعالی به اشیاء ـ در مرتبهٔ ذاتش ـ به‌واسطهٔ صوری زائد که مغایر با ذاتش باشند نیست، بلکه آنها (صور) عبارت از معانی فراوان نامحدوداند که بر آنها حکم وجود واجبی جاری می‌گردد، بدون اینکه برای هریک از آن معانی و یا فردی از آنها وجود گردد [۱]

۱. چون اگر آن وجود، برای آن معانی و ماهیّات وجود نباشد. آنها (معانی) هم برای آن ماهیّات وجود نخواهند بود. «سبزواری»

ـ چنانکه در اصول بدین امر اشاره کرده‌ایم ـ بلکه هریک از آنها را مظهر است، و بین مظهر و مجلای ماهیتی از ماهیات بودن وجود، و بین اینکه برای آن (ماهیت) وجود باشد فرق است، زیرا وجود هر ماهیتی عبارت از چیزی است که اختصاص بدان (ماهیت) دارد و آن را از غیرخودش امتیاز می‌بخشد، چنانکه در مثال انسان گفته آمد، یعنی صورت انسانی نفسی و اشتمالش با وحدت آن در وجود با بسیاری از ماهیات انواع، بدون اینکه آن ماهیات متصف به این وجود ـ به‌گونه‌ای که در خارج یافت شوند ـ گردند، بلکه بدان گونه که این وجود، مظهر آنها و مجلای احکام آنها می‌باشد.

مثالی دیگر

مراتب شدت و ضعف در کیف ـ مانند سیاهی و گرمی ـ انواع مختلفی دارند و نزد حکما ثابت و مقرّر است، بنابراین در اشتداد کیفی ـ یعنی یک حرکت متصل که به‌حسب ادراک وَهم دارای حدودی نامتناهی است ـ انواع نامتناهی برای این کیف ـ مانند سیاهی ـ تحقق پیدا می‌کند و در هر حدّی وی را نوع دیگری از جنس آن می‌باشد، و انواع متباین و دور از هم ـ به‌ضرورت ـ در وجود هم با یکدیگر تباین دارند، با اینکه در اینجا جز یک وجود ـ آن هم برای اتصال حرکت ـ وجود ندارد.

و نیز گوییم: حرکت اشتدادی در آن (کیف) منتهی به مرتبه‌ای کامل می‌گردد که اشتمال بر مراتب ضعیف از آن دارد، همچنان که هر مرتبهٔ کاملی از مقدار ـ مانند خط دراز با وحدت وجودش ـ مشتمل بر تمام مقادیر خطی که کوتاه‌تر از آن است می‌باشد، بلکه مثلاً سیاهی شدید ـ خواه به‌واسطهٔ اشتداد حصول یافته باشد یا از اوّل سیاه شدید باشد ـ مشتمل بر ماهیات سیاهیهای ضعیفی که کمتر و پائین‌تر از آنند ـ با وحدت وجودش ـ می‌باشد، سببِ در تمام اینها و شبیه اینها آنکه: وجودی که اختصاص به چیزی دارد غیر از وجودی است که در آن ظاهر می‌گردد و یا بر آن صدق می‌کند، پس هریک از این انواع سیاهی را که سیاهی شدید در بردارندهٔ آنهاست ـ و نیز حرکت اشتدادی را ـ وجودی خاص است که بدان از غیرخودش امتیاز و جدایی می‌یابد.

حال در اشتمال حقیقت انسانی بر بسیاری از ماهیات نیز چنین است، و این از باب بالقوّه موجود بودن چیزی ـ چنانکه پنداشته و توهّم می‌شود ـ نیست، برای اینکه آن

معانی، بالفعل بر گونه‌ای برتر و تمام‌تر از وجود خاصشان ثابت‌اند، و معنی بالقوّه بودن چیزی عبارت از این است که نه موجود به وجود خاصِ خود، و نه موجود به وجودی که بالفعل تمام و کمال اوست نمی‌باشد، بلکه مادّه ـ به‌واسطهٔ هیأت و شکلی که قائم بدان و مناسب با وجودش و نزدیک کننده‌اش به فاعلش است ـ قابل آن می‌باشد، بنابراین حال معلومات الهی ـ در اینکه به وجود یکتای الهی بالفعل ثابت‌اند نه بالقوّه ـ این گونه است.

گوییم: تحقیق آنکه: این انواع ممکنی وقتی باهم تباین و تخالف دارند که یک‌یک آنها به وجودات خاص خود ـ به‌گونه‌ای که احکام آن (وجود خاص) بر آنها صدق کند و آثارش بر آنها مترتّب شود ـ بالفعل موجود گردند، اما پیش از آن، آنها را فقط وجود جمعی است، و این وجود جمعی، گونهٔ دیگری از وجود است که برتر و بالاتر از هر وجود عقلی و یا مثالی و یا خارجی می‌باشد، و آنجا امری که بالقوّه باشد نیست، و اگر لفظ قوّه در این مقام استعمال و در کار گرفته می‌شود، مراد از آن، آنچه از باب امکانات و استعدادات قریب و بعید است نمی‌باشد، بلکه مراد از بالقوّه بودن آنها، غیر موجود بودن به وجودات خاص خودشان، و بلکه به وجود جمعی که وجود مبدأ و تمام آنهاست می‌باشد، و از این امر ثبوت معدومات و انفکاک شیئیت از وجود لازم نمی‌آید، چون این ـ همان‌گونه که اشاره کردیم ـ عبارت از انفکاک آن است از وجود آنها و از وجودِ آنچه که مبدأ و تمام آنهاست.

اگرگویی: وقتی ثابت شد که تمام اشیاء آن گونه که هستند معقول حق‌تعالی ـ به یک تعقل بسیط ـ هستند، بنابراین چه نیازی در علم او به اثبات صور عقلی زائدِ مقارن و یا مباین است؟ و نیز وقتی ذات او به گونه‌ای است که حقایقی که در وجود خارجیشان باهم تخالف دارند برایش منکشف و آشکار است، پس چه نیازی به اثبات تعقل از راه احدیت و یکتایی مبدأ اعلا می‌باشد؟ چون مبنای آن بر این است که از هر وجهی ـ بدون اختلاف حیثیّت ـ واحد و یگانه است، درحالی که شما در ذات او معانی فراوانی را اثبات کرده‌اید؟

گویم: اما اثبات صور: از تعقّلش مر ذاتش را که مستلزم آنچه معلولِ قریب اوست لازم می‌آید و از تعقل معلولِ قریب او، تعقل معلولِ معلولش، و از آن، تعقلِ معلولِ

سومش... و همین‌طور تا چهارم و پنجم و تا آخرین معلول‌ها ـ بر ترتیب عِلّی و معلولی ـ لازم می‌آید، زیرا ذات او چون علّت اشیاء ـ به‌حسب وجودشان ـ است، و علمِ به علّت، مستلزمِ علم به معلولِ آن ـ به‌گونه‌ای که آن معلول وی است ـ می‌باشد، بنابراین تعقل آنها از این جهت، ناگزیر باید بر ترتیب صدور آنها ـ یکی پس از دیگری ـ باشد، و این غیر از تعقل آنها ـ بر گونه‌ای که آنها به‌حسب آن وجه معلول نیستند ـ می‌باشد [۱].

اما وجوب واحد و یگانه بودن معلولِ اوّل و متعدّد نبودنش ـ البته بسیط نه مرکب ـ با اینکه مبدأ اعلا مصداق و آشکارکنندهٔ تمام ماهیات ممکنات است: به‌واسطهٔ این است که تکثّر عنوان‌ها اشکالی در یگانه بودن موضوع وارد نمی‌آورد، زیرا حیثیات مختلف که موجب کثرت در ذات می‌شود، آنها حیثیاتی هستند که اختلاف آنها به‌حسب وجود است نه حیثیاتی که تعدّد و اختلافشان به‌حسب آثار می‌باشد؛ مثال بخش اوّلی: مانند اختلاف در قوّه و فعل و تقدم و تأخر و علّیت و معلولیّت و تحریک و تحرّک؛ و مثال بخش دومی: مانند علم و قدرت و عاقلیّت و معقولیّت، و مانند وجود و تشخص و وحدت و وجود و غیراینها از حیثیاتی که جایز است یک ذات ـ از یک جهت ـ مصداق صدق آنها و حکم بدانها باشد ـ بدون ملاحظهٔ امری غیر آنها ـ درحالی که در واجب‌تعالی جهتی که مخالف جهت وجوب وجود باشد وجود ندارد، پس هرچه که حکم بدان بر وی جایز است، از جهت وجوب وجود جایز است نه از جهت دیگری که مخالف آن است، مانند امکان و ترکیب و قصور و نارسایی و معلولیّت و تأخر و ناتوانی و غیر اینها.

اگرگویی: چرا در آنچه که ذات و یا حدّش مشتمل بر جنس و فصل است حکم به ترکیب ـ اگرچه عقلی باشد ـ کرده‌اند؟ مانند حیوان و ناطق در انسان، و مثل رنگ و جذب‌کنندهٔ (نور) چشم در سیاهی؟

۱. زیرا تعقل آنها بر این‌گونه موجب قاعدهٔ: بسیط حقیقی تمام اشیاء و وجودات است. و قاعدهٔ: بخشندهٔ کمال فاقد آن کمال نیست، و غیر این دو از اصول می‌باشد، نه قاعدهٔ: علم به علت مستلزم علم به معلول و یا علت برای آن است، زیرا در تعقلِ بدین‌گونه، علمی نیست. مگر مراد استلزام غیرمتأخر در وجود باشد، اما تعقل آنها به‌گونهٔ معلول بودن، موجب قاعدهٔ: علم به علت، علت می‌باشد و یا مستلزم علم به معلول است.... «سبزواری»

گویم: برای اینکه اختلاف به معنی جنسی و معنی فصلی در چنین موجودات طبیعی، بازگشت به اختلاف در گونه‌های مختلف وجودات دارد، زیرا حیوانیت طبیعتِ مطلق گاهی در گونهٔ ناقصی از وجود پدید می‌آید که محال است نطق، با آن جُفت گردد، بلکه یک موضوع، گاهی به‌گونه‌ای از گونه‌های وجود حیوانیت متصف می‌شود که محال و ممتنع است که در آن وقت و به‌حسب آن وجود، ناطق باشد، و چون از آن وجود تحوّل و دگرگونی پیدا کرد و به وجود دیگری که قوی‌تر و کامل‌تر است انتقال یافت، ناطق می‌گردد، پس اختلاف حالات وجود و گونه‌های آن و انفکاک و جُدا بعضی از آنها از بعضی دیگر، اقتضای ترکیب در ذاتِ موصوفِ بدان‌ها و تعدّد در قوای آنها را دارد، و از این جهت است که حکمای طبیعی، تعدّد قوای حیوانی و غیرآنها را در نفس ـ و یا از جهت تضاد حیثیات و تقابل آنها ـ اثبات کرده‌اند.

و از اموری که ادراک و تحقیقش ـ برای کسی که آرزومند است مردی شود که به حکمت الهی عارف و دانا باشد ـ لازم است، باید بداند که: موجودات را در موجودیّت مراتبی است و وجود را نشآت و عوالم متفاوت و گوناگونی است که برخی از آنها تمام‌تر و برتراند و برخ دیگر ناتمام و پست‌تر، مانند نشأهٔ الهی و عقلی و نفسی و طبیعی، و هر نشأه را احکام و لوازمی است که مناسب با آن نشأه می‌باشد؛ و نیز بداند که هرچه نشأهٔ وجودی برتر و قوی‌تر باشد، موجودات در آن هم به وحدت و جمعیّت نزدیک‌تراند، و هرچه پائین‌تر و ضعیف‌تر باشد، به تکثّر و تفرقه و تضاد متمایل‌تراند، برای اینکه بیشتر ماهیاتی که در این عالم طبیعی، یعنی پست‌ترین عوالم‌اند و باهم تضاد دارند، در عالم نفسانی باهم تضاد ندارند، مانند سیاهی و سفیدی و گرمی و سردی، زیرا هریک از دوطرف اینها در این وجود طبیعی باهم تضاد دارند و در یک جسم جمع نمی‌آیند، این به‌جهت نارسایی آن دو (طرف متضاد هم) است از جمعیّت، و نارسایی جسم طبیعی از قبول آن دو باهم ـ در یک زمان ـ درحالی که آن دو در یک خیال باهم موجوداند.

همین‌طور اموری که در عالم نفس باهم اختلاف و تضاد دارند، در عالم عقل باهم ـ از حیث وجود ـ اتفاق دارند، چنانکه معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا گوید: انسان حسّی صنم انسان عقلی است و انسانِ عقلی، روحانی است و تمام اعضایش روحانی است، موضع چشم ـ در آن انسان روحانی ـ غیر موضع دست نبوده و تمام مواضع

اعضا باهم اختلاف نداشته و همگی در یک موضع‌اند؛ پایان سخن او، و چون این امر چنین است، گمانت به عالم ربوبی و نشأهٔ الهی ـ در جمعیّت و یکانگی ـ چگونه است؟! بنابراین تمام اشیاء در آنجا یکی هستند و او با وحدتش تمام اشیاء است ـ بدون اینکه موجب اختلاف حیثیّت شود ـ.

مؤید این مطلب چیزی است که باز گفته: اما عقل، تمام فضایل و نیکیها در آن پیوسته و دائمی است، نه اینکه گاهی موجود باشد و گاهی موجود نباشد، بلکه در آن ابدی و جاودان است، و آنها (فضایل) اگرچه پیوسته و دائمی‌اند، ولی از آن‌جهت در عقل موجودند که عقل، آنها را از علّت نخستین گرفته است، امّا فضایل در علّت نخستین به نوعی اعلا و برتر موجود است، نه اینکه او به منزلهٔ ظرف فضایل است، بلکه تمامش فضایل و نیکی است، جز آنکه فضل از او می‌جوشد، بدون اینکه انقسام پذیرد و در مکانی حرکت و یا سکون داشته باشد، بلکه انیّتی است که تمام انیّات و فضایل از او برخاسته می‌گردد، زیرا آنها (فضایل) در تمام انیات، به‌گونهٔ قوّهٔ انیّت (یعنی به‌قدر قابلیّتشان) موجوداند، برای اینکه عقل، آنها را می‌پذیرد ـ بیشتر از پذیرش نفس ـ و نفس، آنها را می‌پذیرد ـ بیشتر از پذیرش اجرام آسمانی ـ و اجرام آسمانی آنها را بیشتر از پذیرش اجرامی که تحت (حکم) کون و فساد واقع‌اند می‌پذیرند، زیرا هرچه که معلول از علّتِ نخستین دورتر باشد و واسطه‌ها بیشتر، قبول و پذیرشش از علّت نخستین کمتر است.

درجای دیگری از آن کتاب گفته: یکتای محض، علّت تمام اشیاء است و مانند هیچ‌یک از اشیاء نیست، بلکه آفرینندهٔ تمام اشیاء است و همهٔ اشیاء در اویند، ولی او در هیچ‌یک از اشیاء نیست، و این بدان جهت است که تمامی اشیاء از او برخاسته و ثبات و قوامشان بدوست و بازگشتشان هم بدو.

اگر کسی گوید: چگونه امکان دارد که اشیاء از یکتای بسیطی که در او نه چیزی از دوگانگی و نه به جهتی از جهات کثرتی دارد (صادر شده) باشند؟

گویم: چون او یکتای محض بسیط است، در او چیزی از اشیاء نیست، و چون یکتای محض است، تمام اشیاء از او برخاسته‌اند، زیرا او را هویّتی که از وی هویات برخاسته شوند نیست.

سخن را کوتاه کرده و گفته: چون چیزی از اشیاء نیست، تمام اشیاء را از او دیدم، جز آنکه تمام اشیاء اگر چه از او برخاسته، ولی هویّت نخستین ـ یعنی هویّت عقل ـ هویّتی است که نخست از او ـ بدون واسطه ـ برخاسته و سپس از آن، هویات تمام اشیائی که در عالم برین و زیرین‌اند، به‌توسط هویّت عقل و عالم عقلی برخاسته است؛ پایان سخن او.

و باز گفته: در عقل اوّل تمام اشیاء هست، زیرا فاعل نخستین اوّلین فعلی که انجام داد عقل بود و آن را دارای صور فراوانی قرار داد و در هر صورتی از آن صور، تمام اشیائی را که با این صورت ملایمت و سازش دارد قرار داد، و صورت و حالات صورت را باهم قرار داد، نه چیزی بعد از چیز دیگر، بلکه همه را باهم و یک‌باره قرار داد، زیرا او انسان عقلی را که ابداع کرد و آفرید، در او تمام صفاتش ملایم و سازگار با اوست، بنابراین نخست بعضی از صفات او را ابداع نکرد و بعضی دیگر را بعداً ـ چنانکه در انسان حسّی این‌گونه است ـ بلکه آنها را باهم و یکبارگی ابداع کرد.

و نیز گفته: اشیاء طبیعی بعضیشان متعلق به بعض دیگراند [1]، و چون بعضی از آنها فساد و تباهی پیدا کردند، به‌سوی صاحبش بالا می‌رود تا به اجرام آسمانی، و سپس به نفس و بعد به عقل می‌رسد، پس تمام اشیاء در عقل ثابت‌اند و عقل، به علّت نخستین ثابت است، و علّت نخستین مبدأ و منتهای تمام اشیاء است، آغاز اشیاء از اوست و بازگشتشان ـ چنانکه بارها گفته‌ایم ـ بدوست.

و گفته: تمام اشیاء از عقل است و عقل، تمام اشیاء است، پس چون عقل باشد، اشیاء هست و چون اشیاء نباشد، عقل نیست [2]، و عقل از آن‌جهت تمام اشیاء گردیده

۱. از اینجا تا آنجا که گفته: تا به اجرام آسمانی.... می‌رسد، شاید ظاهرش دلالت براین داشته باشد که نفوس جزئی پس از طی کردن مراتب اجسام عنصری تعلق به اجرام آسمانی ـ طبقه‌ای پس از طبقهٔ دیگر ـ پیدا کرده و سپس بعد از درنوردیدن تمام مراتب اجسام، با نفس کلی و عقل کلی اتحاد پیدا می‌کنند ـ چنانکه اعتقاد برخی از آنان است ـ جز آنکه این امر مستلزم تناسخ است، پس ناگزیر باید سخنش را حمل بر طی مراتب ـ به‌گونهٔ اتصال و صیرورت و به شکل استکمال و تبدلات ذاتی به‌واسطهٔ حرکات جوهری ـ نمود، بنابراین مراد از جرم آسمانی: روح دِماغی است که در صفا و اعتدال مانند فلک است، از این‌روی مرکب قوا گردیده و خیمه‌گاه لشکریان نور اسپهبد شده و جامهٔ حیات و یا جسم مثالی را که پوسیده نمی‌شود دربر کرده است؛ درست آنست که گفته شود: مرادش از تعلّق به اجرام آسمانی، به‌گونهٔ تعلّق به مظهر است، بدون اینکه متعلَّق، نفس و متعلَّق، جسد گردد تا تناسخ لازم آید... «سبزواری»

۲. ابطال سخن کسی است که می‌گوید: معلول ـ در بقاء ـ نیازمند به علّت نیست، و نیز کسی که قایل به انقطاع فیض و امساک جود و بخشش است. «سبزواری»

که در آن تمام صفات اشیاء است، در آن صفتی نیست جز آنکه آن صفت چیزی را که شایستهٔ آن است انجام می‌دهد، زیرا در عقل چیزی نیست جز آنکه آن چیز مطابق بودنِ چیز دیگر است؛ پایان سخن او.

این سخنان تصریح دارد که در واجب‌تعالی تمام اشیاء ـ به‌گونه‌ای که اشکال و خدشه‌ای به احدیّت و یکتایی او وارد نیاورد ـ هست، اما اینکه گفته: ولی او در هیچ‌یک از اشیاء نیست: منافی آنچه که بیان داشتیم و در سخن این معلّم بارها بدان تصریح شده است نمی‌باشد، برای اینکه چیزی که از او سلب شده، شئی است ـ به‌حسب وجود خاص خودش که بدان از دیگر اشیاء امتیاز پیدا می‌کند نه از غیرآن ـ و چیزی که برای او ثابت شده است، شئی است به‌حسب این وجود جمعی الهی که تمام اشیاء، و مبدأ و منتهای آنها می‌باشد، و شئی با تمام بودنش در شیئیّت خود، بدان سزاوارتر است تا از نقصانش ـ همچنان که بیانش گذشت ـ .

همان‌طور که ماهیّت حیوان، موجود بودنش به وجود انسانی نطقی ـ درباب حیوانیّت ـ سزاوارتر است از موجود بودنش بدون ناطق بودن، همین‌طور انسان عقلی به انسانیت، از انسان حسّی سزاوارتر است، چون کمال و تمامِ وی است، و همین‌طور انسان الهی، یعنی انسان مشهود در نشأهٔ الهی و همچنین دیگر اشیاء، به نفس خودشان در آنجا، از نفس خودشان سزاوارترانـد، زیرا آن وجود، تمامِ هر موجودی ـ از حیث وجودش ـ می‌باشد، همچنان که مطلق وجود، تمام هر ماهیّتی ـ از آن حیث که ماهیّت است ـ می‌باشد.

این نهایت تحقیق این مطلب بود و امکان دارد تاکنون در هیچ کتابی جز این کتاب نیامده باشد، ای اندیشمند! ارزش آن را بدان و این مروارید گرانبها را در ردیف دیگر مرواریدهایی که پخش در این (کتاب) است به رشتهٔ نظم درکش.

روش دوم

یعنی روش صوفیان کامل: این روش به روش حکمای راسخ و مسلک آنان بسیار نزدیک است و بیانش آنکه: وجود او را اسماء و صفاتی است که آنها لوازم ذات اویند، و مراد از اسماء در اینجا، الفاظ عالِم و قادر و غیر اینها نیستند، زیرا اینها ـ در اصطلاح

آنان ـ اسماء اسمائند [1]، و نیز مراد از صفات، اعراض زائد بر ذات نمی‌باشند [2]، بلکه مراد مفهومات کلی، مانند معانی ماهیات می‌باشند، و بسیار می‌شود که در سخن حکما صفت گفته می‌شود و مراد از آن چیزی است که ماهیّت را نیز فرا می‌گیرد، چنانکه در علم منطق، وصف عنوانی بیان می‌شود و مراد از آن، مفهومِ کلی است که بر موضوع ـ به‌حسب عقد وضع ـ صادق می‌باشد، خواه ذاتی باشد، مانند اینکه گوییم: انسان چنین است، و خواه عرضی باشد، چنانکه گوییم: نویسنده چنین است.

و همین‌طور آنچه را که در کتاب اثولوجیا (افلوطین) گفته: در عقل صفات تمام اشیاء یافت می‌شود، مراد از آن چیزی است که ماهیات را فرا می‌گیرد و مقابل وجودات است، پس صفت و ذات، در این اصطلاح مانند ماهیت و وجوداند، و همین‌طور مراد از لازم، چیزی است که ذاتی را فرا می‌گیرد، و فرق بین اسم و صفت ـ در عُرف و اصطلاح آنان ـ مانند فرق در تعلیمات حکما است [3] بین اینکه گوییم: واحد به‌معنی شئی واحد مانند خط واحد است، و گوییم: واحد به معنی نفسِ واحدِ فقط، این مانند فرق بین بسیط و مرکب، از حیث اعتبار می‌باشد.

حال گوییم: هیچ موجود اصیلی نیست جز آنکه به‌حسب هویّت وجودیش مصداق محمولات فراوانی ـ با قطع‌نظر از آنچه از عوارض لازم و مفارق آن را عارض و الحاق می‌شود ـ هست، برای اینکه محمولاتی که به‌حسب این امور بر آن حمل می‌شود، مصداق آنها و حکایت کنندهٔ از آنها، نفس هویّت وجودی آن موجود نمی‌باشد؛ پنهان

۱. در سفر اوّل گفته آمد که: وجود صرفی که بدون تعیّن اخذ و اعتبار شده ـ همان‌طور که بر او «لاتعیّن» خالص اطلاق شده ـ ذات است، و چون آن وجود عینی، متعیّن به تعیّن کمالی اخذ و اعتبار شود، این وجودِ عینیِ متعیّن، اسم است، چنانکه اگر از آن حیث که او بالذات ظاهر است و ظاهرکنندهٔ غیر است ملاحظه شود، آن اسم «النور» است، و اگر فیاضیّت این نور به ذات خودش از روی شعور و آگاهی ملاحظه شود، آن اسم «القادر» است، و چون از آن حیث که بدان ذاتش برای ذاتش کشف و آشکار می‌شود ـ و همین‌طور هرچیزی برای ذاتش ـ آن اسم «العالِم» است، و چون از این حیث ملاحظه شود که از آنچه در ضمیر غیبی اعیان ثابته در ازل بوده و درآینده خواهد بود خبر می‌دهد، آن اسم «المتکلم» است و باقی اسماء را بر این‌گونه قیاس نما. «سبزواری» ۲. چنانکه مصطلح متکلمان است که صفت گویند و مرادشان از آن، معنایی که قایم به‌غیر است می‌باشد. «سبزواری» ۳. چنانکه در تحقیق معنی اسم در اصطلاح عرفا گفتیم: نفس این تعیّن وجودی عبارت از صفت است و وجود ـ با این تعیّن ـ عبارت از اسم است، و نفس این وجود با قطع‌نظر از تعیّن، عبارت از مسمّاست، بنابراین لوازم او تعالی هستند و در وجود غیر متأخراند، و بلکه در او متّحد و ظاهراند. «سبزواری»

نیست که محمولات ذاتی متکثّراند و وجود واحد است، آنها (محمولات) طبایع کلّی‌اند و وجود، هویّت شخصی؛ و نیز بر آن کس که دارای بینشی است پنهان نماند که هرچه وجود، کامل‌تر و شدیدتر باشد، فضایل و برتریهای ذاتیش بیشتر و محمولاتی که از آنها حکایت می‌کنند فراوان‌تر است، برای اینکه وجود را به‌حسب هر درجه‌ای در کمال، آثار مخصوصی است که آنها مبدأ ذاتش می‌باشند، بنابراین بر آن، معنی معقولی از این حیثیّت ذاتی صدق می‌کند، و هرچه از معقولات که بر چیزی به‌حسب حیثیّتی در ذاتش صدق می‌کند، حکمش حکم ماهیّت می‌باشد، و امور ذاتی اگر چه در وجود باهم اتحاد دارند ولی به‌وجود ذات موجوداند، پس هرکس این هویت وجودی را آن‌گونه که هست شناخت، با آن تمام آن محمولات متعدّد را به نفس آن شناخت ـ نه با شناختی تازه و جدید ـ خواهد شناخت.

بنابراین چون ذات او فراگیر تمام فضایل و نیکی‌ها و خیرات، به نفس ذات بسیط خود است و ذاتش مبدأ هر فعل و منشأ هر خیر و فضیلت است، او را به‌حسب هر فضیلت و یا مبدئیّتِ فضیلت، در شئی دیگری از مجعولاتش، محمولی عقلی پدید و یافت می‌شود، پس بعید نیست که محمولات عقلی فراوانی که از حیث معنی باهم متغایراند ـ با اتحادشان با ذات ـ صدق نماید، لذا ذات اخذ و اعتبار شدهٔ با هریک از آنها، در عُرف و اصطلاح آنان اسم نامیده می‌شود و نفس آن محمول عقلی نزد آنان عبارت از صفت است و تمام آنها در مرتبهٔ ذات، پیش از صدور چیزی از او ـ مانند پیش بودن ذات ولی بالعرض ـ ثابت‌اند، همچنان که آنها بالعرض، به وجود ذات موجوداند، و حکم آنچه که اسماء و صفات، از نسبت‌ها و تعلّقات به مظاهر و مربوباتشان ـ یعنی اعیان ثابته‌ای که گویند هیچوقت بوی وجود را نشنیده‌اند ـ لازم می‌آورند نیز این‌گونه است، و معنی این سخنشان این است که آنها از حیث نفوس خودشان موجود نیستند و وجود هم صفت عارض بر آنها نیست و قائم بدان‌ها هم نیست و آنها هم نه عارض آنند و نه قائم بدان، و آنها مجعول وجود و معلول آن هم نمی‌باشند، بلکه در ازل به «لاجعل»، که دربارهٔ وجود یکتای احدی واقع است، ثابت‌اند، همچنان که ماهیّت در ممکن ـ به‌واسطهٔ جعل که تعلق به وجودش دارد نه ماهیّتش ـ ثابت است، چون ماهیّت، بالذات غیرمجعول است، ولی «لامجعول» ـ به این

معنی که بالذات قدیم است ـ نمی‌باشد، درواقع تابع وجود هم نیست، برای اینکه معنی تابعیّت این است که تابع را وجودِ دیگری باشد، درحالی که ماهیّت را در ذاتش وجودی نیست، بلکه آن در نفس خودش نه موجود است و نه معدوم.

بنابراین آن اسماء و صفات (یعنی از آن‌روی که مفاهیم‌اند) و متعلّقات آنها، تمامی در ازل ـ بدون جعل ـ اعیان ثابته‌اند، و آنها اگرچه در ازل، موجود به وجودات خاصّشان نیستند، ولی تمامشان با وجود واجبی اتحاد دارند، و به همین مقدار، از معدوم بودنشان در ازل خارج شده‌اند و شیئیّت معدوم ـ چنانکه معتزلیان پندارند و پیش از این گفته آمد ـ لازم نمی‌آید.

و چون این گفته آمد گوییم: از آن‌روی که علم او تعالی به ذاتش عبارت از نفس وجودش می‌باشد، و این اعیان به وجود ذات او موجوداند، بنابراین آنها نیز به یک تعقل ـ یعنی تعقل ذات ـ معقول‌اند، پس آنها با کثرتشان، به یک تعقل موجوداند، همچنان که آنها با کثرتشان به یک وجود موجوداند، برای اینکه در آنجا تعقل و وجود یکی است، بنابراین علم او تعالی به تمام اشیاء ـ در مرتبهٔ ذاتش پیش از وجودشان ـ ثابت گشت.

پس علم او به اشیاء ممکنی، علم فعلی است که سبب وجود آنها در خارج است، برای اینکه دانستی: علم او به ذات خودش، عبارت از وجود ذاتش می‌باشد، و این وجود به‌عینه، علم به اشیاء است و همان به‌عینه، سبب وجودات آنها در خارج می‌باشد، یعنی (وجودات آنها) عبارت از صور عقلی است که آن صور را صور طبیعی، و صور طبیعی را موادّ خارجی پیروی می‌کنند، و این آخرین مراتب وجودی است، پس حق‌تعالی آنها را نخست ـ پیش از ایجادشان ـ به یک وجود تعقل می‌کند [۱] و بار دوم پس از ایجادشان تعقل می‌نماید، پس آنها را به یک تعقل ـ چه سابق و چه لاحق ـ تعقل می‌کند، و به یک مشاهده آنها را در ازل ـ واحد ـ و پس از ازل، متکثر مشاهده می‌کند.

۱. زیرا وجودشان به‌گونه‌ای که آنها به‌حسب آن معلول‌اند، وجود رابط و معنی حرفی است که درکنار آن نه تحقق و ثبوتی دارد و نه موضوعی علیحده می‌گردد. پس علم او تعالی به وجود آنها ـ بر این‌گونه ـ درنوردیدهٔ در علم او به‌گونه‌ای برتر از وجودشان است، چنانکه علم او بدانها ـ بر این‌گونه نیز ـ در علم او به ذاتش درنوردیده است. «سبزواری»

این بیان نظریه و روش آنان، به‌گونهٔ درست که مطابق با قوانین حِکمی بحثی است می‌باشد، ولی آنان به‌واسطهٔ سرگرم بودن و استغراقشان به ریاضات و مجاهدات نفسانی و تمرین نکردنشان در آموزشهای بحثی و گفتگوهای علمی، ممکن است که توان بیان مقاصد و تقریر مکاشفاتشان را به‌گونهٔ تعلیم و آموختن نداشته و یا کوتاهی کنند و توجّهی به مراعات اسلوب براهین نداشته باشند، این به‌واسطهٔ پرداختن به آنچه که برایشان مهم‌تر از این است می‌باشد، از این‌روی کمتر اتفاق می‌افتد که عباراتشان از نقص و ایراد خالی باشد و اصلاح و تهذیب سخنانشان ـ جز برای کسی که بر مقاصد آنان به نیروی برهان و گام‌های اهتمام آگاهی دارد ـ امکان‌پذیر نیست.

آگاهی و افشاگری

در مباحث صفات گفته آمد که مراد از اینکه صفات حق‌تعالی عین ذاتش است چیست، و اینکه ذاتش از حیث وجود و هویّتش، صفات و تعیّنات و مفهومات ـ حتی مفهوم ذات و مفهوم وجود و هویّت ـ را فنا می‌سازد، پس نه به‌سوی او اشاره توان کرد و نه اسمی دارد و نه رسمی، زیرا تمام این امور طبایع کلّی‌اند و ذات، هویّت شخصی صِرفی است که از آن هیچ خبری نتوان داد، این مرتبه را مرتبهٔ احدیّت و غیب‌الغیوب گویند، و به اعتباری این مدلولات نیز به‌وجهی عین ذات‌اند و بدان، مرتبهٔ الهیّت و واحدیت گفته می‌شود، و اینجا هرچه بخواهی کثرت هست، چون در این مرتبه، صفت از ذات و بعضی از صفات از بعض دیگر امتیاز پیدا می‌کنند، بنابراین علم از قدرت، و قدرت از اراده امتیاز پیدا کرده و صفات تکثّر می‌یابد و به‌واسطهٔ تکثّر آنها، اسماء تکثّر یافته و مظاهر آنها هم تکثّر پیدا کرده و حقایق الهی که به یک وجود الهی موجوداند، بعضیشان از بعض دیگر ـ به‌واسطهٔ ماهیّت ـ امتیاز می‌یابند، همان‌طور که صور عقلی و حقایق افلاطونی که به اِزاء آنها و مربوبات آنها هستند، بعضیشان از بعض دیگر ـ به‌واسطهٔ وجود ـ امتیاز پیدا می‌کنند، لذا آنجا مقام جمع است و مرتبهٔ هویت احدیّت مقام جمع‌الجمع، و اینجا مقام فرق است، و چون حقایق از آن عالم به مرتبهٔ صور نفسانی فرود آمد، به

مقام فرق‌الفرق می‌رسد، و بر همین منوال ادامه پیدا می‌کند تا به مرتبه‌ای از کون می‌رسد که وجودش عین استعداد عدم می‌باشد و بودنش عین قوهٔ فساد، و بقایش عین تجدّد و انقضاء، و اتصالش عین قبول انفصال، و وحدتش عین کثرت ـ مانند عدد ـ و عین قوّهٔ کثرت ـ مانند مقدار ـ .

خلاصه آنکه: حقایق اصیل ـ مانند انسان و اسب و جنبنده و درخت و سنگ و طلا و نقره و زمین و هوا و آتش و آسمان و خورشید و ماه و غیراینها از انواع ـ هریک از آنها را گونه‌های از کون (عروج بعد از هبوط و بر شدن پس از فرود آمدن)، و درجات و مقاماتی در وجود و نشآتی در کمال هست که هرچه برتر و بالاتر باشد، وجود در آن قدیم‌تر و وحدتش قوی‌تر و احاطه‌اش به ماسوای خود بیشتر و جمعیّتش شدیدتر و نوریّتش آشکارتر و آثارش افزون‌تر است، تا به مقامی می‌رسد که از آن تمام نقایص ـ حتی امکان ـ زایل می‌گردد، در این مقام است که آشتی و صلح بین تباهی کنندگان و دوستی بین اضداد و یگانگی بین کثرات واقع می‌شود، پس (در آن مقام) به یک وجود موجوداند و به یک علم، معلوم، چنان که بیان رسول خاتم صلی‌الله علیه‌وآله تعبیر از این مقام است که: لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که مرا در آن وقت، نه فرشتهٔ مقرّب درگاه و نه پیامبر مرسلی می‌گنجد، فرمود «وقت» و نفرمود «مقام» به‌جهت فرق بین مرتبهٔ رسالت و مرتبهٔ ولایت، برای اینکه دعوی (قضیّه) رسالت با دعوی مقام ـ در آنجا ـ سازگاری ندارد، بلکه با دعوی «وقتیّت» سازگار است.

هشداری آموزشی

آنچه بر این امر آگاهی می‌بخشد که یک حقیقت می‌شود دارای درجاتی چند در وجود باشد که بعضی از آن درجات طبیعی و بعضیشان نفسانی و بعضیشان عقلی و بعضیشان الهی باشند اینکه: شکی نیست که علم ـ به معنی صورتِ حاصل [۱] ـ یک

۱. صورت به معنی چیزی است که شئی، بدان در اینجا بالفعل است، و اگر بر علم حصولی حمل شود ـ چنانکه تعریفش بدان مشهور است ـ بر علم نفس و یا عقل و یا واجب به ذات خود صدق نمی‌کند، چون آن (علم) به این معنی حضوری است نه صوری. «سبزواری»

حقیقت است که گاهی عرض است ـ مانند علم نفس به‌غیر خودش ـ و دیگر گاه جوهری نفسانی است ـ مانند علم نفس به ذات خودش ـ و گاه دیگر جوهری عقلی است ـ مانند علم عقل به ذات خودش ـ و گاه هم هست که نه جوهر است و نه عرض، بلکه امری بیرون از آن دو می باشد و آن واجب‌الوجود است، چنانکه در علم خداوند به ذات خود و به اشیاء می‌باشد؛ و همین‌طور قدرت، گاهی عرضی از کیفیات نفسانی است ـ چنانکه در حیوانات است ـ و دیگرگاه جوهر است ـ چنانکه در عقول می‌باشد ـ برای اینکه قدرت در آنها، عین وجود آنهاست، اگرچه عین ماهیات آنها نمی‌باشد، برای‌اینکه ماهیّت هیچ‌یک از آنها عین معنی قدرت نیست، درحالی که وجود جوهر ـ همان‌طور که دانستی ـ جوهر است، پس قدرت در آنها جوهر است؛ و گاه دیگر واجب است، مانند قدرت الهی بر تمام اشیاء.

و چون نزد تو ثابت و محقق شد که یک ماهیّت ـ مانند علم و قدرت و نظیر این‌دو ـ دارای درجات و مقاماتی در وجود است و بعضی از آنها قوی‌تر و برتر می‌باشند، تا آنکه در دوطرف پائین آمدن و بالا رفتن، منتهی به عرضیت و واجبیّت گردند، بنابراین تمام حقایق وجودی را براین قیاس کن.

زیرا انسان را مثلاً وجودی عرضی ـ مانند وجود ماهیّتش در ذهن هنگام تصوّر نفس مر آن را ـ و وجودی جوهری طبیعی که ظاهر است می‌باشد، و نیز او را وجودی است جوهری نفسانی با اعضای نفسانی ـ آن‌گونه که در آخرت می‌باشد، و ما در مباحث معاد جسمانی ـ با خواست الهی ـ آن را روشن و بیان خواهیم داشت ـ و نیز وی را وجودی عقلی است ـ آن‌گونه که افلاطون اثبات کرده و ما توضیح آن را داده‌ایم ـ و جز اینها وی را وجودی الهی است و آن چیزی است که در علم خداوند می‌باشد، و غیر او از حقایق دیگر را نیز (وجودی در علم الهی) هست.

از اینجا تباهی آنچه از سخن مشائیان که مشهور است و برخی از پیروانشان مانند بهمنیار در کتاب تحصیلش بدان تصریح دارد آشکار می‌شود که: صور علمی حاصل برای او، اعراضی هستند که در ذات او حلول دارند؛ بنابراین انسانِ موجود آنجا عرض است و همین‌طور آسمان و زمین و ستارگان و عناصر و موالید، همگی اعراض‌اند، و شکی نیست که وجود اعراض، پست‌ترین و پائین‌ترین مراتب وجود

است و انسان عرضی، پست‌ترین مردمان ، و همین‌طور حیوان عرضی، پائین‌ترین حیوانات است، چگونه اینان که به فضل و دانش مشهوراند جایز می‌شمرند که ذات او، موضوع و محلّ این اشیاء، بر پست‌ترین شکلش در وجود و پائین‌ترین مراتبش در کون باشد؟! و شکی نیست که مجاور و همسایهٔ موجودِ عالیِ شریف لازم است که در علوّ و شرف مناسب با او باشد، اینان در این مسأله چقدر از حقیقت و ادراک درست دور افتاده‌اند؟!

نقل سخن برای تأیید هدف

عارف محقق ـ محیی‌الدین‌بن عربی ـ در باب سیصد و هفتاد و هفت کتاب فتوحات مکّی گوید: خداوند ترا یاری کناد! بدان که: محال است در معلومات امری باشد که دارای حکم نباشد، این حکم چیزی است که عین ذاتش می‌باشد و بلکه معقول دیگری است، پس هیچ واحدی درواقع در عین خودش نیست که برای کثرت واحد نباشد، پس در آنجا جز مرکّب نیست که کوچکترین نسبت ترکیب بدان، این است که عین آن، و آنچه که بدان بر عینش حکم می‌شود است، پس وحدتی که در آن اصلاً کثرت نباشد محال است.

بدان که ترکیب ذاتی (یعنی کثرت مفاهیم که حکایت از ذاتش به ذاتش دارد) واجب‌الوجود بالذات را، اشکالی که صاحب نظران می‌پندارند وارد نمی‌آورد، زیرا آن در ترکیب امکانی، در ممکنات است باتوجه به اختلاف ترکیبات امکانی، پس ترکیب خاص در این مرکب، مخصّصی را درخواست می‌دارد ـ به خلاف امری که شئی به نفس خودش استحقاق آن را دارد ـ چنانکه در چیزی که فقط یک شکل معیّن را می‌پذیرد ـ نه اشکال دیگری را ـ گویی: این را ناگزیر از اختصاص دهنده‌ای غیر از ذات قابل هست، درحالی که ترکیب ذاتی برای واجب‌الوجود، از این حکم بیرون است، و ما هرگز عقلی و خِردی را نیافته‌ایم که بتواند اقامهٔ دلیل کند که بر وی به هیچ امری حکم نمی‌توان کرد، پس نهایت آن‌کس که دارای دقت‌نظر عمیق عقلی، و درشمار دانشمندانی است که خِرد صِرف و عقل محض‌اند ـ ولی بهره‌ای از ایمان ندارند ـ این است که بر وی حکم کند که علّت است، در آن صورت او را در توحید و یکتایی در

ذاتش ـ هنگامی که بر او حکم به علّیت می‌کند ـ خالص نکرده است، اما جز آنان از دانشمندان صاحب‌نظر، بر او حکم به نسبت‌ها [1] کرده‌اند و اینکه در او امری است که عالمیّت و قادریّت نامیده می‌شود و به این‌دو، بر او حکم می‌شود که عالِم و قادر است.

امّا غیر اینان از صاحبان نظر (اشعریان) حکم کرده‌اند که او را صفاتی زائد است که به‌نام حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر نامیده می‌شود و به‌واسطهٔ آن صفات است که گفته می‌شود: او حیّ و عالِم و قادر و مرید و متکلّم و سمیع و بصیر است، و تمام اسماء از حیث معانیشان ـ یعنی اسماء الهی ـ مندرج تحت این صفات ازلی‌اند، پایان سخن او.

مقصود از نقل این سخن آنکه این شیخ عارف، برایش به نور مکاشفه کشف و آشکار شده که ترکیب در معانی و محمولات عقلی منافی احدیت و یکتایی وجود نبوده و اختلاف مفهومات، به حمل ذاتی اوّلی موجب اختلاف آنها به حمل متعارف شایع صناعی نمی‌شود، زیرا بسیاری از مختلف‌ها ـ به‌حسب آن حمل ـ هستند که در این حمل باهم متحدّاند، پس کثرت محمولات ذاتی، اشکالی در وحدت تام وارد نمی‌آورد، زیرا آنجا که گفته: این در ترکیب امکانی است، اشاره به آن چیزی است که ما هم‌اکنون آن را تحقیق و ثابت کرده‌ایم، یعنی اشیائی که به وجود واجبی ـ بدون ترکیب در وجود ـ موجوداند، گاهی که به‌غیر این وجود یافت می‌شوند ـ یعنی به وجود امکانی ـ اقتضای ترکیبی خارجی و یا عقلی ـ آنچنان که در جنس و فصل است ـ دارند.

و در جای دیگر در معنی بیان الهی که: و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب، یعنی: او را حکمت و سخن نافذ دادیم (۲۰ ـ ص) گفته: ممکنات در ذات خودشان ـ در حال عدمشان ـ از هم متمایزاند و خداوند سبحان آن‌گونه که در نفس خودشان برآنند آنها را می‌داند و می‌بیند و فرمان به تکوین ـ یعنی وجود خارجی ـ می‌دهدشان، پس آنها از اَمر و فرمان وی‌اند، بنابراین آنچه نزد خداست اجمال است، همان‌طور که در اعیان

۱. اشارهٔ به روش معتزلیان است که قایل به نیابت در صفات حق‌تعالی هستند، زیرا آنان حقایق صفات را از ذاتش نفی می‌کنند، ولی بر ذاتش آنچه بر صاحبان صفات مترتّب است مترتّب می‌شود، پس به اعتبار نسبتش به آثار صفات، بر او حکم می‌کنند که عالم و قادر و غیر این دو صفت می‌باشد. «سبزواری»

ممکنات اجمال نیست [۱]، بلکه تمام امر در نفس آن (یعنی وجود خارجی) است و در علم الهی مفصل، و این اجمال نزد ما و دربارهٔ ما واقع است و در ما ظاهر می‌گردد، پس هرکس که تفصیل را در عین اجمال ـ از حیث علم و یا عین و یا حق کشف کرد، این کسی است که حکمت و سخن نافذ بدو عطا شده است، و اینان جز انبیا و رسولان و وارثان خاص آنان نمی‌باشند، اما فلاسفه: حکمت نزد آنان عاریه و موقت است، چون تفصیل را در عین اجمال نمی‌دانند؛ پایان سخن او.

گویم: از سخنش چنین بر می‌آید که: شناخت انسان مر این امر را که واجب‌تعالی در مرتبهٔ ذاتش تفاصیل حقایق ممکنات را می‌داند، مطلب بسیار بزرگی است که جز کاملان، که راسخان و استواران در علم‌اند کسی آن را نمی‌داند، الحمدلله الذی هدانا لهذا و ماکنا لنهتدی لولا ان هدانا الله، یعنی: ستایش خدایی را که ما را به این [نعمت] رهبری کرد که ما، اگر خدایمان رهبری نکرده بود، راه نمی‌یافتیم (۴۳ ـ اعراف) و دور نیست که بیان الهی: کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر، یعنی: کتابی است که آیه‌های آن از جانب فرزانه‌ای کاردان محکم گردیده و سپس بیان شده است (۱ ـ هود) اشارهٔ به این دو مرتبهٔ از علم باشد، چنانکه در بیان او که: و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب، یعنی: او را حکمت و سخن نافذ دادیم (۲۰ ـ ص) این‌گونه است، پس حکمت، مربوط به آیات، یعنی وجود ممکنات است که آیات و نشانه‌هایی هستند که دلالت بر ذات او دارند، و آن عبارت از وجود جمعی آنان می‌باشد؛ و کتاب بودنش، به‌واسطهٔ اجتماع معانی است در آن، و تفصیلش عبارت از وجود امکانی افتراقی و پراکندهٔ آنهاست، و از آن‌جهت کتاب، کتاب نامیده شده که حروف و کلماتش بعضیها

۱. خواه موجود به وجود علمی الهی و یا به وجود امری و کونی باشد، بلکه امر به تمامه در نفس آن است ـ یعنی وجود خارجی ـ و همین‌طور در علم الهی مفصل، و مراد از عدم اجمال و از تفصیل امر به تمامه در نفس آن، آنچه به‌حسب شیئیت اعیان و مفاهیم صفات است ـ به‌ویژه در علم ازلی ـ نمی‌باشد، یعنی آنجا که مصنف قدس‌سره گفته: این دو مرتبهٔ از علم، و معلوم است: یکی از آن دو که حکمت است، علم به وجود جمعی لاهوتی هر موجودی می‌باشد، و آن علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و دیگری که سخن نافذ است، علم به وجودات ـ به‌گونه‌ای که بدان معلول‌اند ـ می‌باشد، و این تفصیلِ در عین اجمال است، یعنی این کثرت عین آن وحدت، و این نشر عین آن طی، و این فتق عین آن رتق، و کشف تفصیل در عین اجمال است که در عبارات این شیخ جلیل (محیی‌الدّین‌بن العربی) واقع شده و محمول بر سیاق و روش مصنف قدس‌سره می‌باشد. «سبزواری»

به بعض دیگر انضمام دارد و از «کتیبةالجیش،» یعنی دستهٔ مجتمعی از لشکر، گرفته شده است، و به‌سبب این دو مرتبهٔ از علم است که کتاب الهی قرآن و فرقان ـ به دو اعتبار ـ نامیده شده است، پس قرآن عبارت از حکمت است و آن عقل بسیط و علم اجمالی ـ در اصطلاح و عُرف حکما ـ است، و فرقان عبارت از تفصیل کتاب است، و فصل‌الخطاب (سخن نافذ) عبارت از عقل تفصیلی و علم نفسانی است که از صورتی به صورت دیگر انتقال می‌یابد.

بدان که دیگر از کتاب‌های آسمانی که بر پیغمبران علیهم‌السلام نازل شده است، قرآن نامیده نشده، همچنان که به‌جهت این نکته هم کلام‌الله نامیده نشده است، برای اینکه علوم آنان از نوشته و دفترهای ملکوت آسمانی ـ به‌حسب مقاماتشان در آن طبقات ـ گرفته شده است، اما رسول خاتم صلی‌الله علیه‌وآله: علمش در بعضی از اوقات، از خداوند در مقام «لی مع‌الله ـ مرا با خدا اوقاتی است» ـ بدون واسطهٔ جبرئیل علیه‌السلام و جز او از فرشتگان مقرب ـ گرفته شده است و خداوند دانای به حقایق است و بس.

۱۳

فصل

در مراتب علم او تعالی به اشیاء

و آن عنایت و قضاست[1] که به آن «اُمّ‌الکتاب» هم گفته می‌شود؛ و قَدَر که به آن کتاب محو و اثبات گفته می‌شود، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: یمحواللّه

۱. چون قضا که علم کلّی محیط است و پس از مرتبهٔ ذات می‌باشد، بر دو نوع است. قضای اجمالی، و آن عبارت از صوری است که قائم به قلم می‌باشند، یعنی عقل اول، و بلکه مجموع عقول طولی، زیرا ترتیب، منتهی به وحدت می‌گردد، و قضای تفصیلی اول که عبارت از عقول تفصیلی است، یعنی طبقهٔ متکافئه؛ و قضای تفصیلی دوم که عبارت از صور فائض برنفوس کلی، از جهت عقلی آنهاست به‌نام لوح محفوظ و ام‌الکتاب نامیده می‌شود؛ و قضا را مطلقا نیز ام‌الکتاب گویند، چنانکه مصنف قدس‌سره بدان تصریح دارد؛ و قَدر نیز بر دو نوع است: قَدر علمی: و آن عبارت از صوری است که قائم به نفوس منطبع فلکی و اشباح مثالی‌اند، و قَدر عینی: و آن درواقع صور مرتبهٔ دفتر وجوداند که آن را مصنف قدس‌سره در این کتاب از مراتب علم نیاورده (یعنی جایز نمی‌داند) و هریک از قضا و قَدر را محلّی است ـ چنانکه بدان اشاره کرده ـ و گفته: محل، صدوری و قابلی است، و قابلی، تعقّلی و واقعی است، محل صدوری که خاص قضای اجمالی است ←

مایشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب، یعنی: خداوند هرچه را خواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایهٔ همهٔ کتاب‌ها نزد اوست (۳۹ ـ رعد) و محلّ آن دو، لوح و قلم است، یکی به‌گونهٔ قبول و انفعال ـ و آن لوح است با هردو بخشش ـ و دیگری قلم است ـ به‌گونهٔ فعل و حفظ ـ .

اما عنایت: آن را پیروان اشراقیان انکار دارند و پیروان مشائیان اثبات آن می‌کنند، مانند ابن‌سینا و هر که در ردیف اوست، ولی آن نزد ایشان عبارت از صوری زائد بر ذات او ـ به‌گونهٔ عرض ـ می‌باشد؛ و اشکالاتش را دانستی؛ حقیقت آنکه آن (عنایت): علم او به اشیاء است در مرتبهٔ ذاتش [1]، علمی که برتر و مقدس‌تر از آن است که آمیزش با امکان و ترکیب داشته باشد، و آن (عنایت) عبارت است از وجود او، به‌گونه‌ای که برایش، موجوداتی که در عالم امکان ـ بر نظام تمام و کامل‌تر ـ واقع‌اند کشف و آشکار می‌شود، و (آن عنایت) منتهی به‌وجود آنها در خارج می‌گردد، یعنی مطابق آن و به تمام‌ترین شکلِ منتهی شدن، نه به‌گونهٔ قصد و اندیشیدن، و آن (عنایت) علم بسیطی

← عبارت از عنایت است و محل قابلی تعقّلی آن عبارت از ماهیت قلم است، چون صور ـ بنابر تحقیقی که او قدس‌سره دارد ـ عبارت از گونه‌ای اعلا و برتر از وجوداتی که پائین‌تر از قلم و در قلم به‌گونه‌ای بسیط تر و تمام‌تراند می‌باشند و زاید هم نیستند، مگر به‌اعتبار مفاهیم و ماهیاتی که لازم آن وجودات می‌باشند، چنانکه در اعیان ثابته است که لازم اسماء حق‌تعالی می‌باشند، پس قابلِ تعقّلی قلم عبارت از قابل این صور، و محل قابلِ واقعی آن، الواحی است که پائین‌تر از آنند، ولی بنابر آراء مشائیان که قایل به صور مرتسم هستند، قابلِ واقعی، نفس آن چیزی است که در آن ارتسام یافته است، و محل صدوری تفصیلی اوّلی عبارت از قلم است و قابلِ تعقّلی آن عبارت از ماهیت، پس واقعی عبارت از لوح محفوظ است و بنابر رأی آنان: نفس آن چیزی است که در آن ارتسام یافته است، و دومی و قَدر را بر آن قیاس کن، جز آنکه محل قابلی صور قَدری تعملی نیست، این به‌واسطهٔ زیاد بودنش است بر محل آن، و اینکه مصنف قدس‌سره فرموده: و محل آن دو... تا پایان فرموده‌اش، یعنی محل قابلی با دو بخشش برای قضاء، قلم و لوح محفوظ است، و قابلی واقعی برای قَدر، عبارت از لوح محو و اثبات می‌باشد. «سبزواری»

۱. یعنی نزد ما زائد نیست، بلکه عبارت از علم ذاتی اجمالی، در عین کشف تفصیلی است که قایل بدانیم، برای اینکه عنایت عبارت از علم پیشین تفصیلی فعلی است به نظام احسن و برتر، و علم فعلی به نظام احسن چیزی است که علّت آن (علم ذاتی) می‌باشد و این، بر آن علم ذاتی صادق است، لذا اشاره به پیش بودن آن کرده و فرموده: در مرتبهٔ ذاتش و به تفصیل آن نیز اشاره کرده و فرموده: به‌گونه‌ای که برایش ـ موجوداتی که بر نظام تمام و کامل‌تر در عالم امکان واقع‌اند ـ کشف و آشکار می‌شود.... تا پایان فرموده‌اش، و به نیکو بودنش فرموده: بر تمام و کامل‌ترین نظام، و بر فعلیتش فرموده: و منتهی به وجود آنها در خارج می‌گردد.... تا پایان فرموده‌اش. «سبزواری»

است که به ذات خود واجب و به ذات خود قائم [۱]، و خلّاق علوم تفصیلیِ عقلی و نفسی می‌باشد، جز آنکه آن (عنایت) از اوست نه در او.

اما قضاء: آن نزد آنان عبارت از وجود صور عقلی است مر تمام موجودات را که از او تعالی به‌گونهٔ ابداع، یکباره و بدون زمان فایض و ریزش می‌شود، چون آن (صور) نزد آنان [۲]، از جملهٔ عالم و از افعال الهی‌اند که ذاتشان با ذات او مباینت و جدایی دارد، و نزد ما عبارت از صور علمی است که لازم ذات او ـ بدون جعل و اثرگذاری و اثرپذیری ـ می‌باشند و از اجزای عالم نیستند، چون آنها را حیثیّت عدمی و امکانات واقعی نیست، بنابراین قضای ربّانی که عبارت از صورت علم الهی است، بالذات قدیم است و باقی به بقاء الهی ـ چنانکه بیانش گذشت ـ.

اما قَدر: عبارت از وجود صور موجودات در عالم نفسی آسمانی ـ به‌گونه جزئی [۳] ـ مطابق آنچه که در مورد خارجی شخصی، و مستند به اسباب و عِللی که به‌واسطهٔ آنها واجب می‌شوند و لازم اوقات معیّن و مکانهای آنهاست می‌باشند؛ و قضاء، آن (قَدر) را فرا می‌گیرد، مانند فرا گرفتن عنایت مر قضا را.

اما لوح و قلم: بیان دربارهٔ آنها اینکه: باری‌تعالی نخستین چیزی را که از ذاتش آشکار و پیدا کرد، جوهری قدسی بود که درنهایت نور و درخشندگی و فروغ ـ پس از اوّل تعالی ـ می‌باشد، و به توسط آن، جواهرِ قدسیِ دیگری که در برتری و کمال و شدّت نوریّت ـ بر حسب ترتّبشان در قُرب به حق‌تعالی ـ مترتّب‌اند پدید و آشکار شده، سپس از آنها ـ به‌واسطهٔ جهات نیاز و نقصشان در وجود و ضعف نوریّتشان ـ موجودات نفسانی و موجودات طبیعی دیگری حصول پیدا کرد که عبارت از نفوس آسمانی و اجرام فلکی ـ و آنچه با آن دو از عناصر و مرکبات است ـ می‌باشند، و تمام اینها از حیث وجود، متجدّد زمانی، مانند نوشتهٔ کلمات معقول‌اند.

۱. یعنی: متقرر در ذاتش و غیر خارج از وی، وگرنه باید واجب دیگری باشد. «سبزواری» ۲. تعلیل سخن آنان است که فایض از خداوند است. و از آن‌جهت از افعال الهی‌اند ـ با آنکه علم اویند و علمش صفت وی است ـ که آنها علم فعلی اویند، یعنی در مرتبهٔ فعل (به‌معنی مفعول)اند، و از آن‌جهت که محلش فعل است، و قضاء بر نفس عقول اطلاق می‌گردد، چون آنها محل وی‌اند، و بنابر تحقیق، صور قضایی عبارت از گونه‌ای برتر از مقضیّات است و بسیار روشن است. «سبزواری» ۳. نزد مشائیان به‌گونهٔ انطباع است، اما نزد اشراقیان به‌گونهٔ مظهریّت است، زیرا صور قَدری نزد آنان، مُثُل معلّقه است که به ذات خودشان قائم‌اند. «سبزواری»

امّا آن جواهر و انوار قاهره: مبرّای از زمان و دور از تجدد و نو شدن و حدوث‌اند، بلکه تمام آنها ـ با تفاوت مراتبشان در برتری و نوریّت ـ به‌واسطهٔ شدّت اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر، گویی که یک موجوداند، ولی حقیقت آنکه: آنها واحد کثیراند [۱]، چنانکه در جای خودش با برهان این را بیان داشتیم، از این‌روی از آنها به یک لفظ تعبیر می‌شود، مانند قلم در بیان الهی که: «ن» والقلم و ما یسطرون، یعنی: نون، قسم به قلم و آنچه نویسند (۱ ـ قلم) و به صیغهٔ جمع صاحبان خرد ـ با وحدت آن (قلم) ـ آورده، اشاره است به وحدت جمعی آن، و بیان الهی که: اقرأ و ربک الاکرم الذی علّم بالقلم، یعنی. بخوان که پروردگارت ارجمندتر است، همان که به‌وسیلهٔ قلم بیاموخت (۳ و ۴ ـ علق) و مانند روح، در بیان الهی که: قل الروح من امر ربی، یعنی: بگو که روح از عالم امر پروردگارم است (۸۵ ـ اسراء) و بیان دیگر الهی که: و کلمته القاها الی مریم و روح منه، یعنی: کلمهٔ او بود که به مریم سپرد و روحی از جانب او بود (۱۷۱ ـ نساء) و مانند امر، در بیان الهی که: و ما امرنا الا واحدة، یعنی فرمان ما جز یکی نیست (۵۰ ـ قمر) و مانند کلمه ـ چنانکه گذشت ـ.

گاهی هم از آنها تعبیر به الفاظی متعدّد می‌گردد ـ مانند کلمات ـ در بیان رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله که: اعوذ بکلمات الله التامات کلها من شرّ ما خلق و ذرأ، یعنی: پناه می‌برم به تمام کلمات تام و کامل الهی، از شر آنچه خلق کرده و آفریده؛ و مانند مفاتیح در بیان الهی که: و عنده مفاتح‌الغیب لایعلمها الا هو، یعنی: کلیدهای غیبی نزد اوست و کسی جز او آنها را نمی‌داند (۵۹ ـ انعام) و مانند خزاین در بیان الهی که: و ان من شئی الّاعندنا خزائنه، یعنی: هیچ‌چیزی نیست جز آنکه خزینه‌های آن نزد ماست (۲۱ ـ حجر).

پس آنها به نام‌های مختلف، به اعتبارات متعدد نامیده می‌شوند، به اعتبار اینکه مصوَّر به صور معلومات و نقش‌کنندهٔ در قوابل نفوس و اجرام به‌گونهٔ تجدّد و

۱. اما کثرت آنها: برای این است که مراتب وجود از حیث شدت و ضعف متفاوت است، اما وحدتشان: برای آن است که ما به‌الامتیاز در وجود، عین ما به الاشتراک است، به‌ویژه در وجودات طولی مفارق، برای اینکه مکثراتی که در عالم طبیعت، از ماده و لواحق مادّه و زمان و مکان و وضع و غیراینها هستند، در آنجا منتفی‌اند، و تحقیق آنکه آنها را هیچ ماهیتی نیست ـ چنانکه اشراق بدان قایل است ـ. «سبزواری»

انقضاءاند، به‌نام قلم نامیده می‌شوند، همچنان که به‌اعتبار تأثیرشان در هرچه که پائین‌تر از آنهاست ـ تأثیر کلام امری اعلامی در مخاطب ـ به‌نام امر نامیده می‌شوند، پس آنها انوار قاهره‌اند که در هرچه پائین‌تر از آنهاست ـ به تأثیرالهی ـ اثر می‌گذارند، همچنان که ذات آنها موجود به وجود اوست، این به‌واسطهٔ فنای آنهاست در توحید، بنابراین حکم تأثیرات آنها نیز این‌گونه است، یعنی قاهریّت آنها، تأثیرش سایه و ظل قاهریّت او تعالی است، همچنان که نوریّت آنها که زائد بر ذات آنها نیست، درخششی از درخشش‌های چهره و جمال اوست که از آن، سایه‌هایی کشیده شده در امتداد زمان و مکان، در خارج می‌افتد، با اینکه آنها ـ چنانکه دانستی ـ از زمان و مکان معرّا و مبرّایند، و خداوند در بیانش بدین مطلب اشاره کرده و فرموده: الم ترالی ربک کیف مدّالظل، یعنی: آیا ندیدی پروردگارت چگونه سایه را کشیده است؟ (۴۵ ـ فرقان) همان‌طور که از آنها صور اشیاء و حقایقشان به افاضهٔ حق افاضه می‌گردد، همین‌طور از آنها صفات و کمالات ثانویشان که بدان‌ها جبران نقصاناتشان می‌شود افاضه می‌گردد، بنابراین به این اعتبار و یا به‌اعتبار اینکه آنها جبران‌کننده کمالات آنها هستند، و به‌اعتبار توجّه بدان‌ها ـ هنگام فقدانشان و حفظشان وقت حصولشان ـ به‌نام عالم جبروت نامیده شده است، و آن صورت صفت جبّاریّت الهی و قضای پروردگاری و امر او و کلام‌الله و کلمات تامّ او و کلیدهای رحمت و گنجینه‌های علم و بخشش او و چشم مراقب او در بیان الهی که: واصنع الفلک باعینناو وحینا، یعنی: کشتی را به فرمان و مراقبت ما بساز (۳۷ ـ هود) می‌باشد، تمام این کلمات، صفات قلم الهی و حیثیات آن می‌باشند.

اما لوح محفوظ: عبارت از نفس کلّی فلکی است، به‌ویژه فلک اقصیٰ و دورترین، برای اینکه هرچه در عالم جاری شده و یا می‌شود، در نفوس فلکی ثبت و نوشته شده است، چون آنها دانای به لوازم حرکاتشان می‌باشند، چنانکه این مطلب را در مباحث اجسام بیان داشتیم و بیانش را هنگام بحث از مبادی و غایات دوباره ذکر می‌کنیم.

پس همان‌گونه که به‌واسطهٔ قلم در لوح حسّی، نقش‌های حسّی نوشته می‌شود، همین‌طور از عالم عقل فعّال، صوری معلوم که به‌واسطه علت‌ها و اسبابشان ضبط و نگهداری شده‌اند ـ به‌گونه‌ای کلّی ـ رسم و نوشته می‌شود، و محل این صور نفس کُلّی

است که قلب عالم، و انسان کبیر ـ نزد صوفیه ـ می‌باشد، و لوح محفوظ بودنش به‌اعتبار حفظ و نگاهداری صور آن (نفس کلّی) است که بر آن، پیوسته از خزاین الهی ـ به‌گونهٔ بسیط عقلی ـ افاضه می‌شود، و یا به‌اعتبار اتحاد آنهاست با عقل فعال، نه به‌اعتبار هویّت نفسانیشان، چون نظر ما را دانستی که هرچه به اجرام طبیعی ـ از نفوس و طبایع و قوا ـ تعلّق بگیرد، آن از حیث وجود، متجدّد و حادث است و مادام که به این وجود تکوینی موجود است ناپایدار است و جاودانی نیست.

سپس در نفوسِ منطبع فلکیِ صوریِ جزئی و متشخص به شکل‌ها و هیآتی مقدّر و دارای اندازه، همراه با زمانی معیّن، بر مثالی که در مادّهٔ خارجی ظاهر می‌شود نقش می‌بندند، و این صور به‌واسطهٔ جزئیّت و شخصیّت داشتنشان، متبدّل و متجددانند، یعنی در تعیّنات و تشخصات، بعضی از آنها برخلاف بعض دیگراند، برعکس آنچه که در لوح محفوظ است، چون آنها بر یک نظم و ترتیب ـ مانند کُبریات کلّی ـ مضبوط اند پیوسته و مستمر می‌باشند.

این نفوس، الواح قَدری‌اند که در آنها محو و اثبات می‌باشد و عالَمشان عالم خیال کلّی و عالم مثال است و هریک از آنها کتاب مبین‌اند، چنانکه خداوند فرموده: و لاحبة فی‌ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی‌کتاب مبین، یعنی: نه دانه‌ای در ظلمات زمین و نه خشکی و نه تری نیست مگر آنکه در نامه‌ای روشن است (۵۹ ـ انعام) جز آنکه اوّلی لوح محفوظ است و در آن تغییری نیست و به‌نام اُمّ‌الکتاب نامیده می‌شود و دومی کتاب محو و اثبات است، چنانکه فرموده: یمحوالله مایشاء و یثبت و عنده اُمّ‌الکتاب، یعنی: خداوند هرچه را خواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایهٔ همه کتاب‌ها نزد اوست (۳۹ ـ رعد) اما وجود این موجودات و اکوان مادّی در مواد هیولانی و ظلمانیشان ـ که فرموده: و ماننزّله الاّ بقدر معلوم، یعنی: و آن را جز به اندازهٔ معیّن نازل نمی‌کنیم (۲۱ ـ حجر) یعنی به‌واسطهٔ صورت‌های قَدری آنها ـ به‌واسطهٔ ارتسام آنهاست در قوای ادراکی، آیا اینها نیز از مراتب علم ـ چنانکه پنداشته می‌شود ـ هستند یا نه؟ حقیقت آنکه این گمانی فاسد و تباه و وهمی باطل است، زیرا این وجود، وجودی ادراکی نیست، چنانکه بر این مطلب ما اقامهٔ برهان کرده‌ایم و در بعضی از مواضع این کتاب بدان اشاره شد.

بنابراین چه سُست است سخن آنکس که حکم کرده: وجود این صور جزئی در موارد خارجیشان، آخرین مراتب علم او تعالی است، و مادّهٔ کلی را که مشتمل بر آنهاست دفتر وجود نامیده است! گویی که خطا کرده و آنچه را که در کتاب‌های حِکمی خوانده فراموش نموده که: هر علم و ادراکی به‌واسطهٔ نوعی تجرید از مادّه است، درحالی که این صور، فرو رفتهٔ در مادّه و آمیختهٔ با اَعدام و ظلمات‌اند و آنها در هر لحظه‌ای از حیث ذات متبدّل و دگرگون پذیرند، آری! اگر گفته می‌شد: آنها به‌واسطهٔ صور ادراکی که مطابقشان می‌باشد، معلوم بالعرض‌اند، پسندیده‌تر بود، پس در ادراک آنها، ناگزیر از وجود صور دیگری هستند که بدان‌ها، نوعی از تعلّق اتحادی داشته باشند.

تکمیل

این عوالم عالی کتاب و دفترهای الهی و نوشته‌های ربّانی است که نخست دست پروردگار رحمان به قلم نورانی در لوح محفوظ کلمات و حروفی عقلی را نوشته است که اسرار و رازهای آنها را جز پاکان از آلودگی‌های جسمانی و غیر محجوبان به حجابهای ظلمانی ادراک و لمس نمی‌کنند، چنانکه خداوند در وصف قرآن می‌فرماید: انه لقرآن کریم فی‌کتاب مکنون لا یمسّه الاّ المطهرون تنزیل من رب العالمین، یعنی: این قرآنی ارجمند، در نامه‌ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند، نازل شدهٔ از پروردگار جهانیان است (۷۷ ـ ۸۰ ـ واقعه) این کتاب را فرشتگان گرامی ـ کرام الکاتبین ـ : فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة بایدی سفرة کرام بررة، یعنی: در صحیفه‌هایی ارجمند و والا و پاکیزه، به‌دست نویسندگانی گرامی است که نکو و صالح‌اند (۱۳ ـ ۱۶ ـ عبس) نوشته‌اند و این نوشته‌های مذکور، تمامی اصول نوشته‌های الهی‌اند؛ اما فروع آنها: هرچه که در وجود، از موضع شعور است می‌باشد، مانند نفوس و قوای حیوانی وهمی و خیالی و غیراینها از مدارک و مشاعر؛ و انسان کامل کتابی است که جامع این کتابهای مذکور می‌باشد، چون او نسخه و رونویس عالم کبیر است، یعنی از حیث روح و عقلش، کتاب عقلی است، و از حیث قلبش ـ یعنی نفس ناطقه‌اش ـ کتاب لوح محفوظ است، و از حیث نفس حیوانیش ـ یعنی قوّهٔ خیالی ـ کتاب محو و اثبات

است، و امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بدین مطلب اشاره کرده و فرموده:

تو آن کتاب مبینی هستی که بواسطهٔ آیاتش پنهانی‌ها آشکار می‌شود

بدان وقتی نفس انسانی کمال یافت و به غایت استکمال خود رسید و پس از ترقیّات و تحوّلات و تبدّل نشآتش تجرّد پیدا کرده و به عالم عِلوی رسید، کتاب عِلوی الهی می‌گردد، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: ان کتاب الابرارلفی علیین، یعنی: کتاب و نوشتهٔ نیکان در علیین است (۱۸ ـ مطففین) و چون از راه گمراه شد و هوا و هوس و نادانی را پیروی کرد و به آتش شهوات سوخت، به‌واسطهٔ قوّهٔ واهمه‌اش کتابی شیطانی می‌گردد که پُر از انواع دروغ‌ها و سفسطه‌ها و هذیانها می‌گردد، و هر کتابی که شأنش چنین باشد، سزاوار است که در آتش انداخته شود، لذا سزاوار این کتاب شیطانی این است که در آتش سوزان انداخته شود، چنانکه خداوند فرموده: إنّ کتاب الفجّار لفی سجین، یعنی: کتاب و نوشتهٔ بدکاران در سجّین است (۷ ـ مطففین).

همان‌طور که قوای دارای شعور که حیوانات را نیز هست ـ یعنی کتاب و نوشتهٔ اعمال آنها ـ در این عالم به آتش طبیعت سوخته می‌شود، زیرا طبیعتی که مستولی و غالب بر اجسام طبیعی است، به‌ویژه آتشی که مستولی بر نبات و حیوان است و فاعلِ در وجود آنهاست و در نزد صاحبان‌نظر برای إحاله و گداختن و هضم است، آتشی سوزاننده است که اجسام را می‌گدازد و به‌واسطهٔ لطیف کردن، آنها را به‌سوی قوا و ارواح بالا می‌برد، مانند فعل این آتش محسوس در مرکّبات ـ به‌واسطهٔ احاله و گداختن و تبدیل کردن ـ.

آتش آخرت هم این‌گونه است، یعنی در دلهای سخت و نفوس سرکش برافروخته شده و آنها را سوزانده و به‌واسطهٔ شراره‌ها و سوزانیدنها که از خشم و حسد و کینه و دشمنی و بدخواهی برخاسته شده است شکنجه‌اش می‌کند، زیرا تمام اینها در نزد صاحبان کشف أُخروی ـ که بدان کشف صوَر گفته می‌شود ـ آتش‌ها و شراره‌هایی است که اکنون پنهان است و (در آخرت) به نفوس بدبختان و بدکاران تعلّق گرفته و آن نفوس را سوزانیده و عذاب و شکنجه می‌دهند و آنچه از اعتقادات باطل و آراء زشت و نکوهیده که در کتاب و نوشتهٔ آنها مرتَسم است محو می‌نماید، پس بنابراین مثال و آنچه شبیه و همانند این است لازم است که در آتش بودن کتاب و نوشتهٔ نفوس حمل

بر این شود، نه آنچه را که اهل ظاهر می‌فهمند، آنان که در تمام مثال‌ها آنها را حمل بر امور حسّی می‌کنند، خداوند می‌فرماید: و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الاّالعالمون، یعنی: این مثلها را برای مردم بیان می‌کنیم، اما جز خردمندان آن را نمی‌فهمند (۴۳ ـ عنکبوت)

پس ای برادر راه حقیقت و سالک صراط مستقیم! نکند که از قلم الهی و لوح او آنچه را که مشبّهان می‌فهمند فهمیده باشی! یعنی اینکه قلم یک نوشت‌افزار جمادی است که از نی و یا آهن تهیّه شده و لوح نیز دارای صفحه‌ای صاف است که از چوب و یا زمرّد برگرفته شده و قیاس بر قلم آدمی و لوح او کنی، بلکه همان‌طور که ذات الهی و صفات او قابل قیاس و شبیه به ذات خلق و صفاتشان نیست، همین‌طور قلم و لوح و کتاب او هم شبیه به قلم و لوح و نوشتهٔ آنها نیست، با اینکه اگر در مدلولات این الفاظ نظر و اندیشه کنی و آنها را از زوایدی که در اصلِ مفهوم و روحِ معنی آنها داخل نیستند مجرّد و برهنه‌سازی، خواهی یافت که این خصوصیات ـ مانند نی بودن و یا چوب و مرکب بودن ـ از اصل ماهیت و روح حقیقت آنها بیرون است، برای اینکه معنی نوشتن، تصویر حقایق است بر هر صورتی که می‌خواهد باشد، و معنی لوح، جوهری است که قابل و پذیرای آن تصویر است، خواه جسم محسوس باشد و یا جسم غیرمحسوس ـ چنانکه در خواب مشاهده می‌کنی که بر لوح می‌نویسی ـ و یا غیرجسم باشد ـ مانند روح و یا نفس ـ و چون این را دانستی، بنابراین حمل این امور بر آنچه که با خدایی مناسبت دارد سزاوارتر است از حملش بر آنچه که با مخلوق مناسبت دارد، براین امر استقامت بورز و هدایت را پیرو باش نه هوا و هوس را.

تمثیل

فطرت کامل انسانیت چون بر صورت رحمان آفریده شده، مشتمل بر مراتب علم است، بر مثال مراتب (علم) واجب، و این بدان جهت است که افعالِ صادر از انسان، از آغاز ظهورشان از باطنشان و آشکار شدنشان از خفاگاههای پنهانشان به مظاهر شهادت و آشکاریشان، دارای چهار مرتبه‌اند: نخست بودنشان است در خفاگاه عقل بسیط او (انسان) که عبارت از غیب غیب‌های او درنهایت پنهانی می‌باشد که گویی

بدان اصلاً شعور و آگاهی تعلق ندارد، سپس به عرصهٔ قلبش و مرتبهٔ نفسش ـ هنگام حاضر آوردن آنها به‌واسطهٔ فکر و کلّی خطور کردنشان به‌خاطر ـ فرود می‌آید، در این مرتبه برای انسان تصورات کلّی و کبراهای قیاس ـ هنگام طلب و درخواست امر جزئی که از آن عزم و قصد بر فعل برانگیخته می‌شود ـ حصول می‌یابد، پس از آن به مخزن خیالش که تشخص پیدا کردهٔ جزئی است فرود می‌آید، و آن جایگاه تصورات جزئی و صغراهای قیاس می‌باشد، تا با انضمام آنها به آن کُبراها، رأی جزئی که از آن قصد قطعی برای انجام فعل برانگیخته می‌شود حصول پیدا کند، بعد از آن اعضای وی، هنگام ارادهٔ آشکار کردن آن فعل، به حرکت در می‌آید و (آن فعل) در خارج ظاهر می‌گردد.

آنچه در این عالم طبیعی ـ از صور و اعراض ـ که حدوث می‌یابد این‌گونه است، یعنی مرتبهٔ نخست همانند علم اجمالی است و مرتبهٔ دوم همانند صورت قضا است و محل آن لوح نفس ناطقه و نویسنده‌اش عقل بسیط است، و مرتبهٔ سوم همانند صور در آسمان است و محلش قوّهٔ خیال، و مرتبهٔ چهارم همانند صوری هستند که در مواد عنصری حادث و پدید می‌آیند.

شکی نیست که فرود آمدن اوّلی جز به ارادهٔ کلّی و علم کلّی نمی‌باشد، و فرود آمدن دومی به ارادهٔ جزئی و علم جزئی است که به ارادهٔ کلی انضمام پیدا می‌کند، لذا به‌حسب سازگاری و دوری از هم، رأی جزئی برانگیخته می‌شود که مستلزم عزم و قصدی است که درخواست آشکار کردن فعل را دارد، از پی آن اعضاء و افزار به حرکت آمده و فعل، پدید می‌آید، و حرکت اعضا به‌واسطهٔ پی‌ها و اعصاب خود، به منزلهٔ حرکت آسمان است، و پادشاه عقل انسانی در مغز، مانند پادشاه روح کلّی است در عرش، و ظهور قلب معنوی او در قلب مخروطی، مانند ظهور نفس کلّی است در فلک خورشید، چون او نسبت به عالم، به منزلهٔ قلب مخروطی انسان است، همچنان که عرش به منزلهٔ مغز است: انه بکل شئی محیط، یعنی: او به همه‌چیز احاطه دارد (۵۴ ـ فصلت) سه‌تا از این مراتب چهارگانه ـ یعنی سه‌تای اوّلی ـ علمی است، برای‌اینکه وجود آنها وجود صوری است، اما مرتبهٔ آخری از مراتب علم ـ چنانکه پنداشته می‌شود ـ نیست، ولی معلومِ بالعرض است، همچنان که وجود آنها نیز به

تبعیّت آنچه که معلومِ بالذات است می‌باشد، و به این مطلب پیش از این اشاره شد، آن را نیک حفظ کن.

پایانی که در آن روشن کردن و توضیح دادن است

بدان که در حدیث آمده: ان لله تعالی سبعین الف حجاب من نورٍ و ظلمة لو کشفها لا حترقت سبحات وجهه کلّما انتهی الیه بصره، یعنی: خدای را هفتادهزار پرده و حجاب از نور و ظلمت است که اگر آنها را بر کنار زند، درخششهای چهره و وجه او تا آنجا که میدان دید (خلق) اوست می‌سوزاند، از آنجهت سوزانیدن و قهر واقع شده که مراد از این پرده و حجاب‌ها در اینجا، معلولات مترتّبی هستند که واسطهٔ بین واجب‌تعالی و این عالم‌اند، و شکی نیست که معلول دورتر، به‌گونهٔ ضعیفی از وجود اختصاص دارد، و چون وقوعش ـ با هویّت وجود ضعیفش در مرتبهٔ معلول قریب ـ فرض شود، ذاتش باطل و نابود گردیده و هویّتش مضمحل خواهد شد، پس اگر کسی خواست که وجه کریم او را مشاهده نماید ـ نه از جهت این پرده و حجاب‌ها و یا پیش از آنکه ذاتش از نشأه و عالمی به نشأه و عالم دیگر تبدیل پیدا کرده باشد و همین‌طور تا آنکه تمام حجاب‌ها و یا برخی از آنها از میان برداشته شده باشد و در مرتبهٔ حجاب اوّل و یا نزدیک بدان قرار گرفته باشد ـ حالش همان‌گونه است که برای کوه موسی علیه السلام ـ (کوه طور) پیش آمده، لذا هنگامی که رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله از جبرئیل پرسید که چرا از مقام معلومش برتر نمی‌شود گفت: لودنوت انملة لا حترقت، یعنی: اگر به مقدار بند انگشتی پیش‌تر آیم بسوزم.

بدان که مراد از حجاب‌های نوری، عقول مجرّداند که در وجود مترتّب بر یکدیگراند و در نوریّت متفاوتند، و آنها با این‌همه انواری خالص و ناب‌اند که با تاریکی عدم آمیزش ندارند، چون برعکس غیرخودشان ـ مانند نفوس و طبایع ـ زمانی نیستند، و مراد از حجاب‌های ظلمانی آنهایند، چون زمانی‌اند، و هرچه که زمانی باشد، عدم را در شکل و گونهٔ وجودیش دخالت است و نوریّتش ـ از ظلمت ـ خالص نیست، ولی همگی از مراتب علم تفصیلی الهی‌اند، و خداوند آنها را از آن‌جهت آفریده ـ با اینکه ذاتش درنهایت تمامیّت و نوریّت بوده و از جهانیان بی‌نیاز است ـ که تکمیل وجود

لوازم اسماء و صفات باشند، یعنی اعیان ممکنات و ماهیات آنها، زیرا آنها را دو گونهٔ از وجود ـ همان‌طور که بر این امر آگاهی داده شد ـ می‌باشد: نخست: گونهٔ اجمالی واجبی، و این درواقع نه برای چیزی از آنها و نه برای تمام آنها وجودی نیست، بلکه برای جمعیّت و مسمّای آنها می‌باشد و او آشکارکنندهٔ آنهاست؛ دوم: گونهٔ تفصیلی خاص ـ به یک‌یک آنها ـ می‌باشد.

بنابراین خداوند به عنایت فراگیر و رحمت واسعش اراده فرمود که بر آنها وجودات مختصّشان را افاضه فرماید و وجودات علمیشان را به وجودات عینیشان تکمیل نماید، و هدف از این اراده، چیزی جز نفس خودش نبود، چون تمام اینها [1] بازگشت به صفات او دارند و صفاتش عین ذاتش می‌باشد، از این‌روی به برخی از پیغمبرانش ـ هنگامی که عرض کرد: پروردگارا! خلایق را برای چه حکمتی آفریدی؟ ـ فرمود: کنت کنزاً مخفیاً لم اعرف، فخلقت الخلق لاعرف، یعنی: گنجی پنهان و ناشناخته بودم، خلایق را آفریدم تا شناخته شوم؛ این معرفت تفصیلی برای عارف و شناسایِ حق‌متعال، جز به این وجود تفصیلی ـ به‌گونهٔ کمال ـ حصول پیدا نمی‌کند، پس مراتب علم به خداوند کمال پیدا می‌کند نه اینکه خداوند به این وجود و یا به این علم کمال پیدا می‌کند.

لذا خداوند سبحان به نفس خود ـ برای نفس خود ـ به انوار سُبحات و تابشهای وجهش تجلّی فرمود، پس ارواح مهیّمان در غیب مستور و پنهانی که امکان کشف آن برای هیچ‌کسی نیست ظاهر و آشکار گشت، و از این‌روی بدانان مهیّمان گفته می‌شود که هیچ‌یک از آنان نمی‌داند که موجودی غیر از حق‌متعال هست، این امر به‌واسطهٔ فنای آنان است ـ به حق در حق ـ از نفس خودشان چون آنها را نفسی غیر از موجود بودن به حق ـ به‌واسطهٔ غلبهٔ اَحدیّت بر وجودشان ـ نیست بنابراین هرکس را که وجودی منفصل و جدای از حق نباشد، او را معرفت و شناختی جز برای حق ـ به حق ـ نیست، پس غیراو را نمی‌شناسند، برای اینکه معرفت، فرع وجود است.

سپس حق‌متعال ـ پس از این ارواح ـ تجلّی دیگری که اوّلی نیست پدید آورد؛

۱. یعنی اعیان ثابته بازگشت بدان‌ها (صفات) دارند، به‌واسطهٔ فنای مظهر در ظاهر، و به عبارتی دیگر غایت و هدف در این اراده، معروفیّت ذات بود و معروفیّت عین ذاتش است، زیرا نزد معروفیّت ذات ـ به‌ویژه در مقامِ حضور ـ تمام اغیار متلاشی و نابود می‌گردند. «سبزواری»

خلاصه آنکه نخستین چیزی که خداوند از عالم عقول قدسی پدید آورد، جوهر بسیط کلّی بود، و با بساطتش، تمام عقول بود، چنانکه فلک‌الافلاک نزد بعضی عبارت از مجموع افلاک است، و این (یعنی تمام عقول بودن آن جوهر بسیط به‌گونهٔ کثرت در وحدت و وحدت در کثرت) نزد ما دُرست است و آن را با برهان اثبات نموده‌ایم، لذا آن (جوهر بسیط) را وجوه وجهات فراوانی است که در ذات خود ـ به‌واسطهٔ متعدد بودن آنها (عقول) ـ تکثّر نمی‌پذیرد، و آن را افتقار و نیازی ذاتی به موجد و پدیدآورندهٔ خودش است ـ چنانکه بیانش در آغاز کتاب گفته آمد ـ و خداوند آن را «حق» و «قلم» و «امر» و «روح» نامیده است و در حدیث «عقل» آمده و ما پیشتر آنها را ذکر کرده‌ایم.

خداوند می‌فرماید: و ما خلقنا السموات والارض و ما بینهما الا بالحق، یعنی: ما آسمان‌ها و زمین و آنچه بین آن دو است، جز به «حق» نیافریدیم (۸۵ ـ حجر) و او خازن حفیظ و گنجینه‌دار مراقب است که به علم موجِدِ خود، غیب‌ها را می‌داند، پس نفس خود را از حیثی که موجدش را می‌داند، می‌داند، چنانکه غیرخودش را از آن حیث که نفس خودش را می‌داند، می‌داند، و این همان فرمودهٔ رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله است که فرمود: مَن عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر که خودش را شناخت خدای خودش را شناخته است، و او عرش اعظم الهی است که ذاتش بر آن استوا و استیلا دارد.

و پس از او لوح محفوظ است و آن ـ همان‌گونه که گفته آمد ـ نفس کلّی است مر تمام نفوس جزئی و قوای ادراکی را، خداوند آن را در مرتبهٔ دوم و در عالم، پدید آورده است، و آن از فرشتگان کرام و رسولان حق‌تعالی به‌سوی خلایق است، برعکس طبقهٔ نخستین، چون آن از صُقع ربوبی گذر نمی‌کند و به‌سوی عالم امکان فرود نمی‌آید، و دانستی که عالم امکان ـ نزد ما ـ منحصر در عالم خلق است ـ نه امر ـ و این همان است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و کتبناله فی‌الالواح من کل شئی موعظةً و تفصیلاً لکل شئی، یعنی: و برای وی در آن لوح‌ها از هرگونه اندرز و بیان، همه‌چیز ثبت کرده بودیم (۱۴۵ ـ اعراف) و آن محل فرود آمدن کتاب‌های آسمانی است، و آن نخستین نوشته‌ایست که عقل به‌گونهٔ نوشتن تفصیلی و حروف زمانی نوشته است؛ بنابراین خداوند متعال قلم را فرمان داد که بر این لوح هرچه که خداوند مقدَّر و حکم

کرده است و تا روز رستاخیز جاری می‌گردد ثبت شود، پس این لوح محل القا (و نوشتن) قلم است و آن (قلم)، عقلی است به‌سوی آن (لوح) به گونهٔ تفصیل، مر آنچه را که از جانب خداوند به‌گونهٔ اجمال حامل است، چون نفس محل تفصیل است، از آن‌روی که زمانی است.

بعضی از مکاشفان ـ آنان که مکاشفهٔ حقایق در لباس مثال برایشان واقع می‌شود ـ گفته‌اند: این قلم را ـ از آن‌روی که قلم است ـ سیصد و شصت دندانه است، و آن را از آن‌روی که روح است سیصد و شصت چهره دارد، و آن را از آن‌روی که عقل است سیصد و شصت زبانه است، و آن را از آن‌روی که علم است سیصد و شصت نهر است، و آن همان آب حیات و چشمهٔ زندگانی است که این نهرها از سیصد و شصت دریا از دریاهای علوم یاری و استمداد می‌جویند، و آن دریاها اجمال کلمات الهی است که پایان‌پذیر نیستند، چنانکه مثل آنها در قرآن آمده که: و لوان ما فی‌الارض من شجرة اقلام و البحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله، یعنی: اگر همهٔ درختان که در زمین است قلم باشد، و دریا، به کمک آن هفت دریای دیگر مرکب، کلمات خدا تمام نشود (۲۷ ـ لقمان) و این فرشتهٔ ارجمند نسبت به مافوق خود لوح است و نسبت به مادون خود قلم، و همین‌طور هر فاعل و منفعلی از قوای ادراکی، به دو اعتبار لوح و قلم است.

بنابراین قلم‌ها و لوح‌ها ـ بعد از این دو فرشتهٔ ارجمند که یکی قلم و به‌منزلهٔ آدم و دیگری لوح است به‌منزلهٔ حوا ـ تولّد پیدا کردند و از آن دو، دختران و پسران (نر و ماده) پدید آمدند، و قلم اعلا، ارواح را بدان‌ها می‌بخشد، و آن برای آن (قلم‌اعلا) فیض ذاتی است و برای خدا ارادی، چنانکه صدور فعل از جانب ما به اراده، برای ما ارادی است و برای ارادهٔ ما ذاتی، و این نفس را دو نسبت است: نسبتی نورانی، و آن پس از عقل کریم و ارجمند است، و نسبتی ظلمانی که آن پس از هیولاست، به‌واسطهٔ این رابطه است که از عقل، صوری عقلی و ثابت را می‌گیرد، و به‌سبب این رابطه است که در هیولا صورت‌های کاینِ متجدد رسم می‌کند، و آن در نفس خود خضراء و سبزگونه است، این به‌واسطهٔ آمیختگیش از نور و ظلمت است، و این همان نوشتهٔ زمرّد و سبزگونه است.

پس از آن خداوند فلک کلّی و عرش جسمانی را آفرید و بر آن به اسم «الرحمن» استوا و استیلا یافت، استوا و استیلایی که سزاوار رحمتش بر آفریدگانش می‌باشد، و این پائین‌تر از دو استوای پیشین که شایسته و درخور ذاتش و صفاتش است می‌باشد، و آن به حرکت دَوری و گردشی دائمِ خودش، صورت شوق نفس کلّی است به خداوند، و هر لحظه‌ای از جانب خداوند چیزی می‌یابد غیرآنچه در لحظۀ دیگر یافته است، لذا زمان از آن، و مکان از صورتش پدید می‌آید، چون شکل دایره‌وار را که بهترین شکل‌هاست پذیرفته است، و حرکتش تُندترین حرکات می‌باشد، و به این حرکت، تمام افلاک بدو اقتدا کرده و به حرکت در می‌آیند، و هریک از آنها را حرکتی خاص از محرّک نفسانی خاص است که تشبّه و همانندی به معشوقی خاص و تقرّب به او و اطاعت از خداوند متعال می‌باشد، اوست که آسیای او را به گردش در آورده و: بسم‌الله مجریها و مرسیها، یعنی: رفتنش و ایستادنش به‌نام خداست (۴۱ ـ هود) و پایانش بدو منتهی می‌گردد.

و این فلک کلّی از جهت لطافت گویی که حدّ مشترک بین عالم صُورِ ادراکی که عالم نفوس و عالم آخرت است، و بین عالم اجسام مادّی که عالم طبیعت و دنیاست می‌باشد، پس آن زمین آخرت و آسمان دنیاست؛ و گفته‌اند که: موصوف به طاق دوزخ بودن آن، از حیث سطح مقعر و تورفته‌اش است، و زمین بهشت بودنش، از حیث محدّب و برجستگیش می‌باشد، و آن فلک ستارگان است و به‌نام کرسی نامیده می‌شود، چنانکه از رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله روایت شده که: ارض الجنة الکرسی و سقفها عرش الرحمن، یعنی: زمین بهشت کرسی است و طاق آن عرش رحمانی؛ و شاید مراد از کرسی که در زبان شریعت آمده است همین فلک اقصای جسمانی که گفته شد باشد، و مراد از عرش رحمانی آن چیزی باشد که محاذی و برابر عالم مثال ـ یعنی فلک کلّی مثالی ـ باشد؛ این را خدا می‌داند و بس.

خلاصه آنکه هرچه از رحمت که خداوند در این عالم بر خلقش می‌ریزد، از باب علیا و دروازۀ آسمان‌ها بر آنان وارد می‌شود، و هرکس که وارد بهشت گشت و یا به‌سوی خداوند عروج نموده و بالا رفت، وارد ملکوت آسمان‌ها شده و از کرانه‌های آنها می‌گذرد تا آنکه منتهی به سدرة المنتهی شده و از دروازۀ آن به‌سوی این عالم بیرون آید.

بدان که کلمات نازل و فرود آمدهٔ از جانب حق‌متعال به این پایانه ـ به‌گونهٔ احدیت تقسیم‌ناپذیرـ فرود آمده و پس از این منزل، تقسیم خارجی ـ به غیب و شهادت و صورت و معنی و دنیا و آخرت ـ پیدا می‌نماید، از این‌روی به کرسی: موضع دو قَدَم نزدیک به هم گفته می‌شود که یکی از آن دو به‌سوی بهشت است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: إنَّ لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: آنان را نزد پروردگارشان قدم سعادتمندانه است (۲ ـ یونس)؛ و دیگری قَدم‌جبار است که رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله بدان اشاره کرده و فرموده: حتی یضع الجبار قدمه فیها فتقول: قطنی یارب!، یعنی: تا آنکه جبار قَدمش را در آن (دوزخ) می‌گذارد و دوزخ می‌گوید: پروردگارا! مرا بس است، پس یکی از دو قَدم‌ثبوت اهل بهشت را در بهشت‌هایشان می‌بخشد، و آن قَدم‌صدق است و دیگری ثبوت اهل دوزخ را در دوزخشان می‌دهد، و آن قدم‌جبروت است، و به این پایانه، نامه‌های اعمال آدمیان منتهی می‌گردد؛ اما نامه‌های علومشان، از آنجا گذر کرده و منتهی به خداوند می‌گردد، چنانکه فرموده: الیه یصعدالکلم الطیّب والعمل الصالح یرفعه، یعنی: کلمات پاک (توحید) سوی او بالا می‌رود و عملهای شایسته و نیکو آنها را بالا می‌برد (۱۰ ـ فاطر)

سپس خداوند باقی افلاک را ـ بعضی بالاتر از بعضی دیگر ـ تا عناصر آفرید و به‌ترتیب مدبّرات عِلوی ـ در لطافت و غلظت ـ مرتبشان کرد، پس تمام عالم مانند یک جوهر است که در لطافت و نوریّت دارای طبقات و مراتب متدرّج مختلف‌اند، هرکدام که بالاتر است، لطیف‌تر و نورانی‌تر، و هر چه که پائین‌تر است، انبوه‌تر و تیره‌تر است، تا آنکه در یکی از دو جانب منتهی به نورالانوار می‌گردد و در جانب دیگر به پائین‌ترین مراتب؛ و تمامی مراحل و منازل به‌سوی خداونداند، و به‌گونه‌ای دیگر: مراتب علم او، و به وجهی: مظاهر صفات او و نشانه‌های جمال و جلال وی، و به شکلی دیگر: انوار وجه او و تابشهای کمال و سایه‌های قهر و غلبهٔ او می‌باشند.

نکته‌ای اشراقی و الهامی

بدان که عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت مانند پوسته است و با قیاس به روح، مانند قالب است و نسبت به نور مانند ظلمت است، و همین‌طور هر طبقه‌ای از

ملکوت اعلا و اسفل، نسبت به مافوق خود این‌گونه است؛ و همان‌طور که انوار محسوس آسمانی که انوار زمینی از آنها نور می‌گیرند، دارای ترتّب‌اند، به‌گونه‌ای که بعضی از آنها از بعض دیگر نور می‌گیرند، یعنی نزدیک به کانون، به اسم نور سزاوارتر است، چون در ظهور شدیدتر و قوی‌تر است، مانند اینکه فرض شود نوری از ماه از روزنهٔ اطاق داخل شده و بر آینه‌ای که به دیوار نصب است افتاده و از آن بر دیوار دیگری که مقابلش قرار دارد منعکس شده باشد و سپس از آن بر زمین بیفتد، خود میدانی نوری که در زمین است تابع آن نوری است که در دیوار است و آن تابع نوری که در آینه است و آن تابع نوری که در ماه است و آن تابع نوری که در خورشید است، زیرا نور ماه مستفاد و بهره‌ور از خورشید است، و این انوار چهارگانه، در نوریّت مترتّب‌اند و بعضیشان از بعض دیگر کامل‌تراند و هریک را ـ به‌جهت ترتبشان در وجود ـ مقام معلومی است.

همین‌طور [1] برای صاحبان بینش، با برهان و کشف ـ هردو ـ آشکار شده که انوار ملکوتی ـ خواه عقلی باشند و یا نفسی ـ از نورالانوار به همین ترتیب پدید می‌آیند، و اینکه قوی‌ترین نور، نور نزدیک‌تر است ـ نسبت به نور دورتر ـ که آن را در شدّت نوریّت نهایت نیست، و هرچه که بدان قُرب و نزدیکی شدیدتر داشته باشد، آن از حیث نوریّت کامل‌تر، و از جهت معرفت و شناخت خود و پروردگارش قوی‌تر است، و هرچه که از آن دورتر باشد، از حیث نوریت، ناقص‌تر و از جهت علم، کمتر و از حیث وجود، ضعیف‌تر است، تا آنکه منتهی به عالم سایه‌ها و سپس به ظلمات گردد، و تمام این انوار، مراتب علم او به ذات خودش، و منازل لطف و رحمت اویند، این مطلب را با خواست الهی نیکو بفهم.

شاخه‌ای (از آن نکته)

چون دانستی که نور همان وجود است ـ چون لازمه‌اش ظهور است ـ و دارای مراتب است، و مراتبش به‌عینه مراتب وجود است، بدان: ظلمتی شدیدتر ازکتمِ عدم نیست، زیرا ظلمت و تاریکی از آن‌جهت ظلمت نامیده شده که دیدگان را راهی به‌سوی آن

۱. این خبر مبتدای یازده سطر بالاست که. همان‌طور که انوار محسوس آسمانی.... «سبزواری»

نیست، یعنی برای چشم موجود نیست ـ اگرچه در نفس خودش موجود است ـ پس چیزی که نه برای خودش و نه برای غیرخودش موجود نیست، سزاوار است که مظلم نامیده شود، چون در ظلمت و تاریکی به غایت است.

چون این مطلب تقریر شد گوییم: در وجود، چیزی که درواقع و به حقیقت مظلم و تاریک باشد وجود ندارد، وگرنه باید معدوم صِرف باشد، بلکه چیزی که امکان تحققش هست، مرکّب است که نور وجودیش به ظلمات امکانات و جهات عدمیش امتزاج و آمیختگی یافته است، و این مانند اجسام و حالات اجسام است، چون آنها از حیث وجود، زمانی و مکانی‌اند، هرگاه که در حدّ آن دو قرار گرفتند، از دیگر حدودها معدوم گردیده و یافت نمی‌شوند.

ترجمهٔ اسفار ـ سفر سوم

موقف چهارم

قدرت حق تعالی

موقف چهارم
در قدرت حق تعالی، و در آن فصل‌هایی است:
فصل اول
در تفسیر معنی قدرت

قدرت دارای دو تعریف است: یکی: درستی فعل، و مقابل آن ـ یعنی ترک ـ و دیگر: بودن فاعل در ذات خودش، به‌گونه‌ای که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد، تفسیر اوّلی تفسیر متکلّمان است و تفسیر دومی تفسیر فلاسفه، و برخی از فاضلان متأخر را عقیده این است که هردو معنی به‌حسب مفهوم و تحقق باهم تلازم دارند، و کسی که معنی دوم را ثابت می‌کند، قطعاً اثبات معنی اوّل هم او را لازم می‌آید؛ این بدان‌جهت است که فاعل، وقتی به‌حسب نفس ذاتش به‌گونه‌ایٔ باشد که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد، ناگزیر از حیث ذاتش ـ با عدم‌توجه به خواستن و نخواستن ـ انجام فعل و ترک فعل، از جانب او درست و صحیح است، اگرچه انجام فعل از جانب او وقتی درست است که خواست لازم آید، و ترک فعل موقعی جایز است که نخواستن «لامشیت» لازم آید، پس دوام فعل و وجوب آن از حیث ادامهٔ مشیّت و خواست آن می‌باشد، و وجوب و لزوم آن منافی صحت ترک فعل ـ بنابر تقدیر نخواستن «لامشیّت» ـ نیست، و قیاس مقابل آن ـ در دو اعتبار ـ نیز این‌گونه است.

گویم: این چیزی را که (این فاضل متأخر) گفته، تمامش سهو و اشتباه و آمیختن

مطلب و بیراهه رفتن است، برای اینکه درست و جایز بودن ـ در فعل و مقابل آن ـ بازگشتشان به امکان ذاتی است، و نزد حکما محال است که نه در واجب‌الوجود ـ و نه از جانب او ـ جهتی امکانی تحقق داشته باشد، چون آنجا وجود است ـ بدون عدم ـ و وجوب است بدون امکان، و فعلیّت است بدون قوّه؛ این نقایص، نزد آن‌کس جایز است که صفاتش را زائد بر ذاتش می‌داند، مانند اشعریان، و یا دواعی (خواستها) را بر صُنع و ایجادش امری مباین قرار می‌دهد، در این‌صورت ذاتش به ذات خودش ـ با قطع‌نظر از این زوائد که خواه صفت باشد و یا داعیه ـ خواستن و نخواستن (مشیّت و لامشیّت) جایز است و فاعلیّت و «لا فاعلیت» درست است.

اما نزد آن‌کس که او را به یکتایی می‌ستاید و از آمیزش کثرت و امکان مُبرا می‌دارد، مشیّتِ متعلق به جود و بخشش و افاضه، عین ذاتش به ذات خودش می‌باشد، بدون مغایرتی بین ذات و مشیّت ـ نه درواقع و نه در ذهن ـ پس ذات عبارت از مشیّت و خواست است و مشیّت عبارت از ذات ـ بدون اختلاف حیثیت تقییدی و یا تعلیلی ـ لذا صدق قضیهٔ شرطی که می‌گوید: اگر خواست انجام می‌دهد، منافی وجوب مقدم (قضیه) نیست، و ضرورت عقد حملی آن، ضرورت ازلی دائمی است؛ و همین‌طور قضیهٔ شرطی که می‌گوید: اگر نخواست انجام نمی‌دهد، منافی محال بودن مقدم (قضیه) یعنی امتناع ذاتی ـ نیست و ضرورت نقیض آن ضرورت ازلی است؛ پس دانسته شد که نزد حکما تفسیر دومی صادق است نه اوّلی، و امکان تلازم بین دو تفسیر نیست، مگر دربارهٔ قادری که اراده‌اش زائدِ بر ذاتش باشد.

اما واجب‌تعالی: چون در ذاتش تام و فوق تمام است، به ذات بسیط حقیقی خود، همه‌چیز را انجام می‌دهد، نه به مشیّت و خواست زائد و یا به همتِ عارضِ لازم و یا مفارق، بلکه به مشیت و علم و رضا و حکمت خودش که عین ذاتش می‌باشد، خیر را افاضه می‌نماید و نظام را عطا می‌کند و حکمت را جاری می‌فرماید، و این تمام‌ترین شکل قدرت و برترین نوع صُنع و افاضه است، و از این امر جبری بر او لازم نمی‌آید، مانند فعل آتش در سوزانیدنش و فعل آب در سرد کردنش و فعل خورشید در روشن کردنش، یعنی مصدر این افعال را شعور و آگاهی و خواستی، و فاعل آنها را استقلالی نیست، چون آنها مسخّر فرمان الهی‌اند، و حال دیگر صاحب اختیاران در افعالشان

ـ غیر از خداوند ـ این گونه است، زیرا هرکدام از آنان در ارادهٔ او مقهور و مجبوراند و از جهت داشتن دواعی و انتخاب بهتر، در اراده‌هایی که از اهداف و اغراض برانگیخته می‌شود و بدان‌ها استکمال حاصل می‌نمایند مضطر و ناچاراند.

خطیب رازی پنداشته که خلافی بین فلاسفه و متکلمان، در معنی قدرتی که منسوب به او تعالی است نمی‌باشد و گفتگوی بین آن دو گروه لفظی است، زیرا خلاف بین دو تفسیر گفته شده به عبارت و لفظ بازمی‌گردد، نه معنی و مفهوم ـ چنانکه گفته ـ بلکه گفتگوی بین دو دسته در قِدم عالم و حدوث آن است، زیرا متکلمان جایز می‌شمارند که عالم ـ بنابر تقدیر ازلی بودنش ـ معلول علّتِ ازلی باشد، ولی قولِ به علّت و معلولِ ازلی را نفی می‌کنند، نه به این دلیل، بلکه به آنچه که دلالت بر وجوب این امر دارد که: مؤثرِ در وجود عالَم، قادر است؛ ولی فلاسفه اتفاق‌نظر دارند که ازلی، محال است که فعل برای فاعل مختار باشد؛ بنابراین اتفاق بر این امر حاصل شد که ازلی بودن چیزی، منافی افتقار و نیازش به فاعل مختار می‌باشد و منافی افتقارش به علّتِ موجب نمی‌باشد، و چون کار این‌گونه است، روشن شد که: هیچ خلافی در این مسئله نیست؛ پایان سخن خطیب‌رازی در شرحش بر کتاب اشارات.

شارح محقق ـ علامهٔ طوسی (خواجه نصیرالدین) ـ چه نیکو گفته: این صلحی است که هیچ‌یک از دو طرف بدان راضی نیستند، زیرا تمام متکلّمان ـ یکسره ـ از رأس تا به ساقه، کتاب‌هایشان را مصدّر به استدلال بر وجوب اینکه عالَم ـ بدون متعرض شدن به فاعل آن ـ حادث است کرده‌اند، چه رسد به آنکه (فاعل آن) مختار است و یا اینکه نیست، سپس پس از اثبات حدوث آن بیان داشته‌اند که: عالم نیازمند به محدِث و پدیدآورنده است و اینکه محدِث او لازم است که مختار باشد، چون اگر موجب باشد باید عالم قدیم باشد و این هم به‌واسطهٔ آنچه که نخست بیان داشته‌اند باطل است؛ پس روشن شد که اینان حدوث عالم را بر قولِ به اختیار بنیان نگذارده‌اند، بلکه قول به اختیار را بر حدوث بنا گذارده‌اند.

اما قولِ به نفی علّت و معلول: نزد آنان اتفاق‌نظر حاصل نشده، زیرا آنان که اثبات احوال می‌کنند ـ یعنی معتزلیان ـ صریحاً قائل به این امراند، و یاران این فاضل (یعنی خطیب‌رازی) ـ از اشعریان ـ با مبدأ نخستین قُدمای هشت‌گانه اثبات کرده و آنها را

صفات مبدأ نخستین نامیده‌اند، پس آنان بین این دو امر: بین اینکه واجب را نُه شمرده و بین اینکه آنها را معلولاتِ ذاتِ واجب دانسته که آن (ذات) علّت آنهاست می‌باشند، و این چیزی است که اگر از تصریح بدان ـ لفظاً ـ اِبا داشته باشند، از لحاظ معنی آنان را گزیری از آن نیست؛ پس روشن شد که آنان به نفی علّت و معلول ـ بر قولِ به حدوث ـ اتفاق‌نظر ندارند.

اما فلاسفه: این نظریّه را ندارند که ازلی محال است که فعل برای فاعل مختار باشد، بلکه معتقداند که فعل ازلی محال است که جز از فاعلِ ازلی که در فاعلیّت تامّ است صادر گردد، و اینکه فاعل ازلی که در فاعلیّت تامّ است محال است که فعلش غیر ازلی باشد؛ و چون عالَم ـ در نزد آنان ـ فعل ازلی است، آن را به فاعلِ ازلی که در فاعلیّت تامّ است استناد داده‌اند، و این در علوم طبیعیّات آنان است؛ و نیز چون مبدأ نخستین نزد آنان ازلی است و در فاعلیّت تامّ است حکم کرده‌اند که چون عالَم فعل اوست، ازلی است، و این در علوم الهیّات آنان است، و نیز قائل نیستند که او فاعلِ مختار نیست، بلکه قائل‌اند که قدرت و اختیار او موجب کثرت در ذاتش نمی‌شود، و اینکه فاعلیّت او همانند فاعلیّت حیوانات مختار نیست، و مانند فاعلیّت صاحبان طبایع جسمانی هم نمی‌باشد؛ پایان سخن علامهٔ طوسی قدّس‌الله سرّه القدوسی.

۲
فصل
در اینکه قدرت در ما، عین قوّه و امکان است و در واجب‌تعالی عین فعلیّت و وجوب

بدان که نفس، در ما و در دیگر حیوانات، در افعال و حرکاتش مضطرّ و ناگزیر است، چون افعال و حرکاتش ـ مانند فعل طبیعت و حرکاتش ـ تسخیری است، زیرا آن جز به‌حسب اهداف و داعیه و سبب‌های خارجی نه تحقق می‌پذیرد و نه پدید می‌آید، پس نفس ما مانند طبیعت، در افعال و حرکات مسخّر است، ولی فرق بین آن دو این است که نفس به اهداف و داعیه و سبب‌هایش آگاهی و شعور دارد و طبیعت، به داعیه و سبب‌ها آگاهی و شعور ندارد، و فعل اختیاری درواقع جز در واجب‌الوجود نه تحقق

می‌یابد و نه جایز است، و غیر او از صاحبان اختیار جز مضطر و مجبورِ در صورت اختیارداران نیستند، برای اینکه نفوس افلاک حرکاتشان را از جهت داعیه و سبب‌ها و معشوقاتی که بر آن نفوس غالب و چیره‌اند انجام می‌دهند، و چنانکه به‌زودی خواهی دانست، حرکات افلاک و ستارگان تسخیری است، جز آنکه طبیعی نیستند، زیرا حرکات طبیعی بر لزوم است ـ بدون اراده و شعور و رضا ـ و چیزی لازم نمی‌آید، همین‌طور نقیض آن هم در یک حالت لازم نمی‌آید، و محرک فلکی به‌عینه از وضعی به وضع دیگر حرکت می‌دهد، درحالی که نفس به‌عینه، قصد وضعی را دارد که رهایش کرده (یعنی وضع اول) و این مطلب را بیان روشن‌تری است که به‌زودی درجای خودش خواهد آمد؛ و همین‌طور نفوس حیوانات زمینی در آنچه از افعال که انجام می‌دهند و در آنچه از حرکات که به‌جا می‌آورند، با داشتن قدرتِ تنها نیست، بلکه به‌جهت اهداف و داعیه و سبب‌هایی است، پس هر صاحب اختیاری غیر از واجب‌تعالی، در اختیارش مجبور است و در افعالش مضطر و ناگزیر، بنابراین قدرت در نفوس ما عین قوّهٔ بر فعل و استعداد و آمادگی برای آن می‌باشد، پس هیچ فعلِ با اختیاری جز از جانب حق‌متعال نمی‌باشد.

ابن‌سینا در کتاب تعلیقات (بر شفا) گوید: نزد معتزلیان، اختیار به‌واسطهٔ داعیه و یا به‌واسطهٔ سببی می‌باشد، و اختیارِ به‌واسطهٔ داعیه، اضطرار است، درحالی که اختیار باری‌تعالی و فعل او به‌واسطهٔ داعیه نیست؛ پایان سخن او.

درجای دیگر گوید: معنی واجب‌الوجودِ بالذات اینکه: نفسِ واجبیّت است و وجودش بالذات است و هر صفتی از صفاتش بالفعل است و در آنها نه قوّه و نه امکان و نه استعداد نمی‌باشد.

پس وقتی گفتیم: او مختار و قادر است، مراد ما از آن اینکه: او همیشه و پیوسته بالفعل این‌گونه است، و مراد ما آنچه که بین مردمان از آن دو متعارف است نمی‌باشد، برای اینکه مختار در عُرف، چیزی است که بالقوّه بوده و نیازمند به مرجِّح و برتری دهنده‌ایست که اختیارش را از قوه به‌فعل خارج نماید، یا داعیه و سببی است که از ذاتش او را به این امر دعوت کند، و یا اینکه از خارج است، بنابراین مختار بودن ما، مختار بودنِ در حکم مضطرّ است، درحالی که اوّل تعالی را در اختیارش، هیچ داعی و

سببی بدان امر، غیرذات و خیریّتش نمی‌خواند؛ مختار بالقوّه نبوده که پس از آن مختار بالفعل گردیده باشد، بلکه پیوسته مختار بالفعل بوده است، و معنایش این است که بر آنچه انجام می‌دهد مجبور نیست، بلکه فعل او برای ذات خود و خیریّت ذات خویش است ـ نه برای داعیه و خواستی دیگر ـ و آنجا دو قوّه که باهم در ستیز باشند ـ آن‌گونه که در ما هستند ـ نیست که یکی از آن دو چیره شد و سپس اختیارش به‌واسطهٔ آن، بالفعل گردد.

و همین‌طور وقتی گفتیم: او قادر است، معنیش آن است که او همیشه و پیوسته بالفعل این‌گونه است، و مراد از آن، چیزی که همگان از قادر بودن ما می‌فهمند نیست، برای اینکه قدرت در ما، قوّت است، چون امکان ندارد که از قدرت ما چیزی صادر گردد، تا آنکه به‌واسطهٔ مرجِّح و برتری‌دهنده‌ای برتری داده شود، و اینکه ما را قدرت بر دو ضد هست، پس اگر صدور فعل از قدرت جایز باشد، صدور دو فعل متضاد ـ باهم ـ از یک انسان و در یک حالت باید جایز باشد، پس قدرت در ما بالقوّه است، و اوّل تعالی از قوّت مُبرّاست، و چون به قدرت توصیف گردد، همیشه و پیوسته بالفعل توصیف می‌گردد، و چون معنی قدرت را تحقیق و ثابت کردیم، معنایش این می‌شود که: ما هرگاه خواستیم و مانعی نبود، انجام می‌دهیم، ولی چون گفتیم: هرگاه خواستیم، پس آن هم بالفعل نیست، زیرا ما ـ به‌گونه‌ای که گفتیم ـ بر مشیّت و خواست هم قادریم، پس در ما مشیّت و خواست هم بالقوّه است، و قدرت در ما گاهی در نفس است و گاهی در اعضاء، قدرت در نفس بر مشیت و خواست است و در اعضاء، بر تحریک، پس اگر اوّلی توصیف به قدرت ـ به‌گونهٔ متعارف و معمول ـ گردد، لازم می‌آید که فعلش بالقوّه باشد، و باید آنجا چیزی باشد که از قوّه به فعل خارج نشده باشد، پس تامّ نخواهد بود.

خلاصه آنکه قوّه و امکان در مادّیات است و اول ـ تعالی ـ مطلقا فعل است، چگونه قوّه می‌باشد؟ و عقول فعال هم در اختیار و قدرت مانند اول تعالی هستند، زیر آنها خیر مظنون و پنداری را نمی‌طلبند، بلکه خیر حقیقی را می‌خواهند، و این طلب در آنها، با طلب دیگری ـ چنانکه در ماست ـ منازعه و ستیز ندارد، زیرا در آنها دو قوّه نیست که تنازع و ستیز از جانب آنها باشد، پس علوّ و بلندی اوّل تعالی و مجد او به گونه‌ایست

که از وی افعال صادر می‌گردد، و مجد این عقول این است است که قصد و اراده می‌کنند که افعال آنها مانند فعل اول تعالی باشد؛ پایان سخن او.

اگر گویی: چون قدرت را بدین‌گونه در باری‌تعالی ثابت کردی، قِدم عالم لازم می‌آید و نابودی و فنایش هم محال می‌باشد.

گوییم: هرکس مراجعهٔ بدانچه ما در چگونگی وجود طبایع کونی و گونهٔ حصول آنها و حصول آنچه که وجودش تعلق به مادّهٔ جسمانی دارد، از صور افلاک و عناصر و نفوس و قوای آنها ـ با صفای ذهن و اندیشه و تفکر و رها کردن ستیز و جانبداری و عصبیّت ـ کند، به علم‌الیقین خواهد دانست که قدرت حقیقی، ازلی و ثابت است و مقدورات، حادث‌اند و از جهت حصول متجدّد، و منافاتی بین اینکه ایجاد قدیم است و وجودی که اثرش حادث است ـ در ایجاد آنچه که گونهٔ وجودش جز گونهٔ تجدّد و انقضا و تبدل و انقطاع نیست ـ نمی‌باشد، و آن همان‌گونه که بیان داشتیم تمام آن‌چیزی است که در عالم طبیعت می‌باشد؛ اما صور مفارقی که صور اسماء او تعالی و عالم قضای ازلی وی‌اند، از افعال خارجی نیستند، بلکه از صفات الهی و حجاب‌های نوری و سراپرده‌های جلال اویند، و بر آنها اسم عالَم و غیرحق، اطلاق نمی‌گردد، و به‌زودی این مطلب را توضیح و بیان بیشتری خواهد آمد.

حکم دادن و تکمیل نمودن

حقیقت سزاوار تحقیق و تحصیل ـ برای آن‌کس که عصبیّت و جانبداری را کنار گذارده و تقلید را رها کرده و طاغوت را بیرون رانده و به ادراک حکمت بازگشته و در سلک گروه ملکوتیان و دوستداران حقیقت در آمده ـ اینکه بداند: فرق بین قادرِ مختار و بین فاعلِ موجب، آن‌گونه که بیشتر از محتجبانِ از ادراک حقایق و پوشیدگان به پرده‌های تقلیدِ پدران و گذشتگان چنگ بدان زده‌اند نیست، برای اینکه وقتی خداوند فاعل آنچه که می‌خواهد هست، اراده‌اش هم مانند ذاتش واجب‌الوجود است، چون عین ذات اَحدی و یکتایش می‌باشد، و پیش از این گفته آمد که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود از تمام جهات است، پس این اراده، قصد به تکوین [1]، به‌ویژه تکوین

۱. یعنی طلب فعل، به‌سبب داعی زائد، بلکه او تعالی فاعل بالعنایت است. «سبزواری»

مطلق و یا تکوین نخست ـ به‌جهت نزدیک‌ترین مجعولات بدو و برترین موجودات از او ـ نمی‌باشد، برای اینکه قصد و اراده به (تکوین) چیزی، بقایش پس از حصول آن‌چیزِ مقصود محال است [۱].

پس ثابت شد که ارادهٔ الهی عبارت از قصد نیست، بلکه حقیقت در مُرید بودن او اینکه: او تعالی ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر را که در کُل موجود است، از ذات خودش ـ که چگونه می‌باشد ـ تعقل می‌کند [۲]، و این نظام ناگزیر کاین و مستفیض است، و آن با ذات اوّل‌تعالی منافاتی ندارد [۳]، زیرا ذاتش تمام خیرات وجودی است، چنانکه بارها گفته شد: بسیط حقیقی تمام اشیاء وجودی است، پس نظام اکمل کونی امکانی، تابع نظام برتر واجبی حقّی است، و آن عین علم و اراده می‌باشد، پس علمِ مبدأ به فیضان اشیاء از او و اینکه آن منافی ذاتش نیست، عبارت از اراده و رضای اوست مر آن را؛ این همان اراده‌ایست که از هر نقص و امکان خالی است، و آن منافی تفسیر قدرت ـ به جواز فعل و ترک ـ می‌باشد، البته نه آن‌گونه که برخی که در حکمت و عرفان اندیشه و تفکر ندارند پنداشته‌اند.

سپس (گوییم:) وقتی تحقق و ثبوت یافتی حکم خواهی کرد که فرق بین مرید و غیرمرید ـ خواه دربارهٔ ما باشد و یا دربارهٔ باری‌تعالی ـ همان است که ما بدان اشاره نمودیم، زیرا ارادهٔ تو مادام که نسبتش به وجود مراد (اراده شده) و عدم آن برابر باشد، صلاحیت برتری یکی از دوطرف بر دیگری را ندارد، و چون به سرحدّ وجوب رسید، از جانب او وقوع، لازم می‌آید، بنابراین ارادهٔ جازم و قطعی، حق و جایز است که نزد خداوند تحقق داشته باشد و آنجا موجب فعل ـ وجوب ذاتی ازلی ـ گردد، اما دربارهٔ غیر او، خالی از آمیزش امکان و نارسایی و سستی نیست، و در آن ضرورتی، جز ضرورت به‌غیر و تا ذات و یا وصف پیوسته هست ـ نه ضرورت ازلی ـ نمی‌باشد، پس آنچه که گفته‌اند: فرق بین موجِب و مختار این است که مختار را این توان هست که فعل را انجام دهد و یا اینکه ندهد، ولی موجِب را این توان نیست که فعل را انجام

۱. برای اینکه طلب به‌واسطهٔ داعی ــ اگر منتهی به مطلوب منظور گردد ــ انقطاع می‌پذیرد. «سبزواری»
۲. پس اراده همان علم عنایی است. «سبزواری» ۳. برای اینکه بدان راضی است و برای ذاتش محبوب بالعرض است، چگونه منافی می‌باشد؟ درحالی که معلول موافق و ملایم علّت خودش است. «سبزواری»

ندهد، سخنی باطل است.

زیرا دانستی که اراده، هنگامی که (دوطرف آن بر انجام و ترک) مساوی باشد، قطعی نیست، و آنجا حدوث مراد (اراده شده) ممتنع و محال است، مگر نزد آن‌کس که علیّت و معلولیّتِ بین اشیاء را ـ همانند اشعریان ـ نفی می‌کند، چون یکی از دوطرف آن بر دیگری برتری و ترجیح یافت، موجبِ فعل می گردد، و در این حال بین آن و دیگر موجبات فرقی از این جهت نخواهد ماند، بلکه فرق همان است که ما بیان داشتیم که: مرید کسی است که دانای به صدور فعلِ غیرمنافی از خود باشد، و غیرمرید کسی است که دانای بدانچه از او صادر می‌گردد نباشد، مانند قوای طبیعی، اگرچه شعور حاصل است، ولی فعل ملایم و موافق نبوده و بلکه منافرت و دوری دارد، مانند آنکه به زور و جبر بر فعلی وادار شده باشد، چون فعل مراد او نبوده است.

آنچه که دلالت بر بیان ما دارد، یعنی از شرط مرید و قادر بودن ذات، امکان اینکه فعل را انجام ندهد نیست آنکه: خداوند چون می‌داند که فلان فعل را در فلان وقت انجام می‌دهد، اگر آن فعل واقع نگردد، علم او جهل خواهد بود و این امر محال است، و هرچه که منتهی به محال شود محال است، پس عدمِ وقوع آن فعل محال است، بنابراین وقوعش واجب و لازم است، به‌جهت محال بودن خروج آن از دوطرف نقیض، با اینکه خداوند اراده‌کنندهٔ آن و قادر بر وی است.

پس روشن و آشکار گشت که: امکان «لاکون ـ نبودن» و جواز ترک فعل، شرط برای اینکه فعل، مقدور و یا مراد اوست نمی‌باشد، و روشن‌تر و آشکارتر شد که: مَدار قادریّت بر این است که مشیت و خواست، برای صدور فعل و یا ترک سبب است، و اینکه قادر کسی است که اگر خواست فعل را انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد، و اینکه مشیّت به وجوب ذاتی و یا غیری وجوب یافته و «لامشیّت ـ نخواستن» به امتناع ذاتی و یا غیری امتناع یافته است [1]، و آن‌کس که پنداشته: قادر بودن فاعل ناگزیر از این است که گاهی «لامشیت» از جانب او وقوع یابد و یا وقوعش جایز باشد، خطا و اشتباه کرده و ندانسته که فاعل، در آن‌صورت فاعل است که درحال صدور فعل از او فاعلِ بالفعل باشد، و در آن حالت محال است که بر او: اگر خواست

۱. و یا اینکه: وجوب مشیت، وجوب ذاتی و یا غیری است و امتناع «لامشیت» امتناع ذاتی و یا غیری است. «م»

فعل را انجام ندهد انجام نمی‌دهد، صادق باشد؛ پس دانسته شد که جایز بودن توصیف او به فاعلیّت، برای صدق این (قضیّه) حملیه نیست، بلکه برای صدق آن (قضیّه) شرطی است؛ و بر واجب‌تعالی صادق است که: اگر خواست که انجام ندهد نمی‌دهد، اگرچه این فرض شده محال است و این (قضیّه) حملیه کاذب است؛ چنانکه گویی: اگر صانع عالَم موجود نباشد، عالَم موجود نیست، زیرا بیان داشتیم که مشیّت الهی عین ذاتش می‌باشد، بنابراین همان‌گونه که صدق این (قضیّه) شرطی، عدمِ وقوع مقدم (قضیّه) را زیانی نمی‌رساند، همین‌طور عدمِ امکان وقوعش را نیز زیانی نمی‌رساند.

کسی را نرسد که گوید: ما در اینکه فاعلِ قادر است، مشیّت اینکه فعل را انجام نمی‌دهد اعتبار نمی‌کنیم، بلکه در او چنین اعتبار می‌کنیم: به‌گونه‌ای است که درباره‌اش مشیّت اینکه فعل را انجام ندهد امکان‌پذیر است؛ و فاعل ـ در حال فاعل بودنش ـ اگرچه درباره‌اش کاذب است که (گفته شود:) اگر خواست فعل را انجام نمی‌دهد، ولی این موضوع تکذیب نمی‌شود که از شأن او آن است که فعل را دائماً انجام نمی‌دهد، و ما این قید را از آن‌جهت اعتبار کردیم تا از علّت‌های موجَب امتیاز یابد.

زیرا گوییم: پیش از این گفته آمد: جهاتی که بدان‌ها فاعل، فاعلِ به فاعلیّتِ تامّ می‌گردد، محال است که حصول پیدا کند و فعل بر آن ترتّب نیابد، بنابراین وقتی برای فاعل، تمام جهاتی که به‌اعتبار آنها مؤثر در فعل است جمع آمده، صادق نیست که (گفته شود:) از شأنش آن است که فعل را انجام ندهد، بلکه درباره‌اش کاذب است، اما راه امتیاز بین مختار و موجَب، آن‌گونه که پنداشته‌اند نیست، بلکه ـ همان‌گونه که گذشت ـ از مدخلیّت علم و مشیّت است در فاعلیّت و تأثیر، و عدم مدخلیّت این‌دو، این معیار تحصیل و تحقیق است، و به‌زودی خواهی دانست که صاحبان اختیار ـ غیرخدا ـ دراختیار مضطراند و در ارادهٔ او مجبور.

۳
فصل
در دفع آنچه که برخی بیان داشته‌اند

برخی از قائلان بر درستی تفسیر قدرت او به جایز بودن فعل و ترک، کسی است که

خود را از لزوم جهت امکانی که جایز بودن دوطرف و امکان دوجانب است رها ساخته و گوید: این جواز به ذات معلولی که به‌جهت امکان ذاتیش مقدور اوست بازمی‌گردد؛ و این از سست‌ترین گفتارهاست [۱]، زیرا آنچه را گفته اگر درست باشد، باید هر فاعلِ موجبی قادر باشد، در این‌صورت هیچ فرقی بین موجب و مختار نخواهد ماند، چون هیچ معلولی نیست مگر آنکه ممکن‌الوجود و ممکن‌العدم است، البته نظر به مرتبهٔ ماهیّتش از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، اگرچه مراد از این امکان، امکان ذاتی که ملاک حدوث ذاتی می‌باشد نیست، بلکه امکان واقعی و یا قوّهٔ استعدادی است که درخواست حدوث زمانی را دارد و بطلانش را در فاعلی که از حیث فاعلیّت تامّ است دانستی.

اما تمام متکلّمان از یاران ابوالحسن اشعری، آنچه از تفسیر قدرت الهی ادعا کرده و بدان گرایش داشته و تکیه کرده‌اند، مبنایش بر انکار علّت و معلول و نپذیرفتنشان مر تحقق وجوب به ایجاب را در چیزی از مراتب فاعلیّت و ایجاد است، بلکه (گویند:) اولویّتی که به مرز وجوب نرسیده، برای صدور فعل از فاعل مختار کافی است، و اینکه نفس اراده ـ بدون داعی و اقتضاکننده‌ای ـ برای صدور فعل کافی است، و در این امر هیچ نیازی به مرجع و بازگشتگاهی جز اراده نیست، زیرا شأن اراده تعلّق به یکی از دوطرف است، اگرچه اراده‌ای بر ارادهٔ دیگر ـ بدون ترجیح دهنده‌ای که زائد بر آن باشد ـ ترجیح داشته باشد.

و دانستی که اعتقاد به این نظریهٔ زشت نازیبا، انسان را از جزم و قطع به چیزی از احکام یقینی بیرون برده و نزد او، تخلّف و سرپیچیِ نتیجه از قیاس برهانی که مقدمات اقترانی آن ضروری است ـ به‌گونهٔ شکل اول ـ جایز می‌باشد، درحالی که پیش از این گذشت که امکان ماهیات جوازی عبارت است از علّتِ اقتضاکننده، به جهت نیازشان به علّت، زیرا انتفای آن عبارت است از علّت تامّ به جهت انتفای آن، برای‌اینکه وجوب و امتناع، موجب بی‌نیازی از علّت‌اند، بنابراین «لاضرورت» بودن چیزی از دوطرف در ماهیت، فقط موجب نیاز به مؤثر می‌شود ـ نه غیر این ـ مانند حدوث و یا پیش بودن عدم و امثال اینها.

۱. و نیز: قدرت، صفت واجب تعالی است و دراین‌صورت جایز بودن صفتِ معلول خواهد بود، پس تعریف صفت او تعالی به صفت معلولش چگونه جایز است؟ درحالی که معرِّف و معرَّف باهم تباین ندارند. «سبزواری»

پس روشن شد که صُنع علّت در معلول، تنها ایجاب است و بس؛ و اینکه تا چیزی وجوب نیابد وجود نمی‌یابد، پس مادام که هرچیز بر حالت امکان خودش است، فرض وقوع و «لاوقوع» آن محال است، و تنها به‌واسطهٔ وجوب، یکی از دوطرف از جانب علّتِ اقتضاکننده، برایش معین و مشخص می‌گردد؛ اما اولویّتی که به مرز وجوب نرسیده، خواه ذاتی باشد و یا حاصل از سبب باشد ـ چنانکه اینان می‌پندارند ـ در قطع نسبت امکانی بی‌نتیجه، و برای وقوعِ فعل، حصول‌پذیر نیست، بلکه آنگاه وجوب می‌یابد که معلول به علّت اقتضاکنندهٔ تامّ خودش وجوب یابد؛ پس سئوال «لِمَ ـ چرا؟» برای پرسش‌کنندهٔ از سبب حصول و سبب برتری حصول بر «لاحصول» قطع نمی‌شود مگر به منتهی شدن به‌سبب تامّ موجِب و علّتِ تامّ اقتضاکننده، و اگر منتهی بدو نگردد، سئوال پیوسته در دوجانبَ باقی خواهد ماند و دوطرف در ورود این سئوال باهم مشترک خواهند بود، لذا منتهی به لزوم تسلسل در سبب اولویّت، و اولویّتِ اولوّیت می‌گردد، و همین‌طور تا بی‌نهایت، و این به‌واسطهٔ ترتّب آنها و اجتماعشان محال است.

پس اگر همهٔ این اولویّت‌ها را به ملاحظهٔ جمعی اجمالی ملاحظه کنی، آنها را مانند اولویّت نخستین ـ در اینکه با وقوع آنها وقوع مقابل آنها هم جایز است ـ خواهی دید، چون اگر آن ممتنع و محال باشد، باید این طرف به مرز وجوب برسد، درحالی که فرض شده آنها نمی‌رسند و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود.

راز آنچه بیان داشتیم از جهتی آنکه: فرق بین وجوب‌ها و بین اولویّت‌ها، به‌جهت امکان منتهی شدن در آن، به وجوب اول ذاتی که کانون وجوب‌ها و وجودها است، و عدمِ امکان منتهی شدن در این، به اولویّت نخستین ذاتی که تمام اولویّت‌ها را در پی دارد، متحقق و ثابت می‌باشد، زیرا آنچه که نخست در اینجا فرض شده، صلاحیّت برای اصل وقوع را ندارد، پس چگونه می‌تواند کانون و مبدأ برای غیر خود از اولویّت‌ها را داشته باشد؟

بنابراین نورِ حقیقت تابید [۱] و ظلمت باطل را آشکار ساخت و روشن شد که نسبت امکانی مطلقا، ملاک حاجت و نیاز و افتقار شئی است به‌سبب تامِّ موجِب، و گرسنگی

۱. یعنی آشکار شد که ناگزیر از وجوب، یعنی نور حق می‌باشد، و آن همان وجه اوست که: فاینما تولوافثم وجه الله، و اگر چیز به مجرد امکان ـ یعنی تساوی دوطرف و یا به معنی جایز بودن آن دو به تقدیر قول به اولویّت ـ ←

امکانِ او را جز فاعل حقیقی کسی نمی‌تواند سیر نماید، آن فاعلی که بدو، حصول اولویّتی که به مرز وجوب نمی‌رسد حصول می‌یابد.

۴
فصل
در بیان مأخذ دیگری در ابطال نظریهٔ آن‌کس که پنداشته شأن یک اراده این است که به هر طرفی از دوطرف ممکن، و به هر ممکنی از ممکنات تعلّق بگیرد

بدان که نسبت اراده به مراد، مانند نسبت علم است به معلوم، بلکه مانند نسبت وجود است به شئی موجود، بنابراین برابری نسبتش به دوضد و دو منافی هم ممتنع و محال است، بلکه بدان (اراده) یکی از آن دو وجوب می‌یابد و دیگری ممتنع می‌گردد، پس نسبتش به آن دو چگونه برابر است؟ و این مانند آن است که گفته شود: وجود سیاهی به‌عینه صلاحیت آن را دارد که وجود سفیدی باشد؛ و یا اینکه گفته شود: صورت انسانیّت در ذهن، به‌عینه همان صورت فرسیّت (اسبی) است در علوم تفصیلی؛ و همین‌طور حکم تشخص و امثال آن، پس همان‌گونه که هیچ‌کس را در این امر شبهه و شکی نیست که وجود «زید» به‌عینه امکان ندارد که به‌عینه وجود «عمرو» باشد و علم به یکی از آن دو، به‌عینه علم به دیگری باشد، زیرا تشخص علم به «زید» و این همو بودن و هویّتش ناگزیر متعلق بدو است، پس اگر این علم به‌غیر او تعلّق گیرد، شخصش انقلاب و دگرگونی پیدا کرده و این همو بودنش باطل خواهد شد؛ حکم اراده هم این‌گونه است، زیرا به‌واسطهٔ تعیّن مراد (اراده شده) تعیّن پیدا کرده و به تشخص آن تشخص می‌پذیرد، خواه محقَّق باشد و خواه مقدَّر مجمل و یا مقدَّر مفصَّل، پس ارادهٔ هر فعلی ـ مانند علم بدان ـ فقط به‌واسطهٔ تعلّق آن (اراده) بدان فعل تعیّن و تشخّص می‌یابد، حتی اگر تعلّقش به‌غیر آن فعل هم فرض شود، آن فرض، فرض انقلاب حقیقت خواهد بود، مانند فرض کردن

← پدید می‌آمد، پس نور کجاست؟ و وجه کجاست؟ و آنها جز تاریکیهای امکان و ظلمت اولویّت که به مرز وجود نرسیده‌اند نمی‌باشند، بنابراین صدقِ. هر کجا روی کنید آنجا وجه ماهیات امکانی است، لازم می‌آید، و این خلاف آن چیزی است که خداوند حکیم در قرآن فرموده است. «سبزواری»

انسان را غیر انسان، و این محال است، پس بطلان این نظریّه آشکار شد.

بدان آنچه گفتیم که اراده مانند علم و امثال آن تمامی بازگشت به وجود داشته و به‌حسب تعیّن و تشخص مراد، تعیّن و تشخص می‌پذیرد، منافی سخن ما [۱] که: ارادهٔ او تعالی که عین ذات حقّهٔ احدی اوست، جایز است که تعلّق به تمام ممکناتی که در دار وجود واقع‌اند بگیرد نیست، یعنی آن‌گونه که علم بسیط او، علم به تمام اشیاء کلّی و جزئی که در گذشته واقع شده و یا در آینده واقع می‌شود می‌باشد، و این به‌سبب فرق بین ارادهٔ تفصیلی عددی است که تعلق به جزئی از اعداد یک طبیعت و یا به هریک از دوطرف مقدور ـ چنانکه در حیواناتِ قادر است ـ و بین ارادهٔ بسیط حقّهٔ الهی می‌گیرد که خرد بیشتر حکما از ادراک آن عاجز و ناتوان است، تا چه‌رسد به‌غیر آنان!.

اینجا روی سخن با آنانی است که پندارند: ارادهٔ الهی امرِ «واحدِ بالعدد» است که صلاحیّت آن را دارد که تعلّق به چیزی ـ و مقابل (ضد) آن‌چیز ـ بگیرد، البته بنابر آنچه که ما ادّعا کردیم: هر اراده‌ای از جهت هویّت با مراد ـ از آن‌حیث که مراد است ـ متحد است، (این ادّعای ما) دربارهٔ اوّل‌تعالی و غیر او و از صاحبان ارادهٔ امکانی، بر عموم خودش باقی است، و همین‌طور هر علمی از جهت هویت با معلوم ـ از آن‌روی که معلوم است ـ متحد است؛ و همین‌طور هر وجودی عین آن چیزی است که بدان از ماهیات ـ از آن‌حیث که موجوداند ـ پدید می‌آید، بلکه اراده عبارت از آن چیزی است که بالذات مراد می‌باشد، همچنان که علم عبارت از معلوم بالذات می‌باشد و وجود، عبارت از موجود حقیقی، و غیر جز بالعرض نمی‌باشد، و تحت این سخن رازی بزرگ برای اهلش می‌باشد.

۵
فصل
در بیان نظریّات متکلمان در مرجِّح و داعی، برای ارادهٔ خلق عالَم

محقق مقاصد کتاب اشارات گوید: متکلّمانی که قائل به حدوث عالَم‌اند سه دسته

۱. حاصلش اینکه: ارادهٔ او تعالی، وحدتش وحدت عددی محدود نیست، بلکه وحدت آن وحدت حقیقی حقه است که تعلق به وجود منبسطی دارد که دارای وحدت حقّهٔ ظلّی می‌باشد. همچنان که مشیت فعلی که تعلّق به هر وجود و موجود دارد می‌باشد. «سبزواری»

شده‌اند: دسته‌ای اعتراف به تخصیص آن وقت به حدوث و به وجود علّتی برای آن تخصیص ـ غیر از فاعل ـ دارند، و اینان تمام متکلّمان از پیشینیان از معتزلیان و هرکس که در ردیف آنان است می‌باشند که قایل به تخصیص، به‌گونهٔ اولوّیت نه وجوب می‌باشند و علّت تخصیص را مصلحتی می‌دانند که به عالَم برمی‌گردد؛ و دستهٔ دوم قائل به تخصیص آن برای ذات وقت، به‌گونهٔ وجوب می‌باشند و حدوث عالَم را در غیر آن‌وقت ممتنع و محال می‌دانند، زیرا وقتی پیش از آن‌وقت نمی‌باشد، و این قول ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی ـ و پیروان او ـ می‌باشد؛ و دستهٔ سوم اعتراف به تخصیص ـ به‌جهت فرار از تعلیل ـ نکرده و قائل‌اند که: وجود عالَم نه تعلق به وقت دارد و نه به چیز دیگر ـ جز فاعل ـ و او هم از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، و یا اینکه اعتراف به تخصیص کرده ولی وجوب استنادش را به علّتی جز فاعل، انکار می‌ورزند، بلکه قایل‌اند فاعل مختار می‌تواند که یکی از دو مقدور را بر دیگری ـ بدون مخصّصی ـ برگزیند، و در این‌باره به مَثَل تشنه‌ای تمثّل جسته که دو ظرف آب که هردو، نسبتشان بدو از تمام وجوه مساوی و برابر است در جلو دارد و او ناگزیر یکی از آن دو را برمی‌گزیند و دیگر از مثال‌های مشهور، و اینان یاران ابوالحسن اشعری و هر که در ردیف او از متکلّمان متأخر است می‌باشند؛ پایان سخن او.

از آنچه از اصول قطعی حقیقی که برایت بیان داشتیم، توان ابطال این آراء زشت را که منتهی به تعطیل دربارهٔ حق‌تعالی، و بلکه تجسیم و ترکیب در ذات او می‌شود خواهی داشت، خداوند از آنچه کوتاه‌نظران جاهل درباره‌اش می‌گویند بسی برتر است.

اما قولِ به مخصِّص و داعی برای فعل او به‌گونهٔ اولوّیت ـ نه وجوب ـ خواه امری مباین با ذات و صفات او باشد، چنانکه پیشینیان از معتزلیان گویند، و یا غیر مباین با او باشد، چنانکه اشعریان گویند: نفس اراده مخصِّص فعل است ـ نه به‌گونهٔ قطعی و وجوب ـ پس فسادش را دانستی که طبیعت امکان، اقتضای نیاز به مرجِّح و برتری دهندهٔ ایجابی دارد.

اما قول به مخصص ایجابی که با ذات فاعل مباین است ـ خواه مصلحتی باشد که به عالَم بازمی‌گردد و یا چیز دیگری مانند ذات وقت در نزد کعبی ـ: این هم فسادش آشکار است، برای‌اینکه مصلحت به غیر فاعلی که فعل را به قدرت امکانیش که

نسبتش به دو طرفِ مقدور مساوی است انجام می‌دهد بازمی‌گردد صلاحیّت آن را ندارد که مخصِّص یکی از دو جانب بوده و داعیهٔ فاعل بر آن و این باشد، زیرا ما از تو سئوال می‌کنیم که آیا تحصیل این مصلحت برای عالَم و یا رسانیدن این منفعت برای کسی که سزاوار آن است، برای ذات قادر قصدکنندهٔ به این فعل، سزاوارتر از عدم تحصیل و یا رسانیدن است و یا اینکه نیست؟ اگرهیچ یک از دوطرف برای او از دیگری سزاوارتر نبوده و نزدش برتری ندارد، چگونه یکی از آن دو را اراده کرده و دیگری را رها می‌سازد، با اینکه نسبت آن دو بدو برابر است؟ و اگر تحصیل این مصلحت نزد او سزاوارتر از «لاتحصیل» آن است، پس قادر قصدکنندهٔ این فعل، از فعلش اولویّت را بهره برده و بدان بهرهٔ عاید شده ذاتش را استکمال می‌بخشد، ولی خداوند سبحان برتر و بالاتر از آن است که کمالی را از غیرخود کسب نماید، و اینکه او را داعی و هدفی غیر از ذاتش به ذاتش ـ که نهایت غایات و برترین نهایات است ـ باشد.

اما قول به عدم مخصِّص و یا نفی تعلیل در فعل او تعالی که تمَسک به آیهٔ: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سئوال و پرسش قرار نمی‌گیرد (۲۳ ـ انبیا) پیدا کرده‌اند: در این مغالطه‌ایست که حلّ آن مغالطه بسیار دقیق است ـ حتی برای بیشتر اهل بحث و بلکه فاضلان ـ .

(و آن اینکه:) بدان: آنجا بین طلب «لمیّت» برای فعل او به‌معنی سئوال از سببی که بدان سبب فاعل، فاعل می‌گردد، و بین طلب آن به معنی سبب فعل او [۱] و آنچه بدان این فعل در صدور متعیّن می‌گردد و بخصوص در این مرتبه آن موجود می‌گردد نه غیر آن، فرق است؛ پس سئوال بر گونهٔ اوّلی درباره حق‌تعالی باطل است، زیرا ذاتی چیزی معلَّل به چیزی نیست، و هیچ‌یک از حکمای موحد و عرفای بزرگوار شامخ را شکی نیست که فاعلیّت واجب‌تعالی به نفس ذاتش است نه به امری زائد بر ذاتش؛ همین‌طور داعی او در ایجاد عالم عبارت از علم اوست به نظام اتمّ و کاملی که عین ذاتش می‌باشد، پس ذاتش همان‌گونه که فاعل است، همو علّت غایی و غایت وجود عالَم می‌باشد.

پس روشن و ثابت شد که «لمیّت» برای افعال حق سبحان، به معنی مجعولات و یا

۱. این فعل به‌معنی مفعول است، برعکس اوّلی. چون آن به‌معنی ایجاد، صفت حق‌تعالی است. **«سبزواری»**

به‌معنی صدورات آنها ثابت است، اگرچه در جاعلیّت او تعالی ـ به‌معنی اینکه جاعلیّت او به‌واسطهٔ سبب و علّتی غایی غیرذاتش باشد ـ ثابت نشده است، با این همه، یعنی اینکه او تعالی در ذاتش از حیث فاعلیّت ـ بدون ارادهٔ زائد و یا داعی منتَظر و یا مرجِّح مترقَّب ـ تامّ و تمام است، قِدم عالم و دیرینگی غیراو از عالَم طبیعت و اجرام فلکی و یا عنصر که خواه صورت باشد و یا مادّه، نفس باشد و یا جسم، لازم نمی‌آید، و ما این مطلب را در سفر اوّل بیان داشتیم و با خواست الهی بازهم به سراغ بیان آن خواهیم رفت، چون گذرگاهی بسیار دقیق و گریوه‌ای بس صعب‌العبور است که هیچ‌یک از حکمای اسلام و متکلّمان در این مطلب بر ما پیشی نگرفته‌اند [۱]، و نیز برای صوفیان اسلامی هم از راه کشف و ذوق حاصل نشده است [۲]، و این تنها با متابعت شرایع و تسلیم به احکام پیمبران علیهم‌السلام به‌دست می‌آید، و سپاس مر پروردگاری را که ما را بر بسیاری از خلایقش برتری داد ـ برتری بزرگی ـ .

۶
فصل
در دفع بعضی از اوهام در این مقام

شاید گویی: وقتی ضرورت الهی ضرورت ازلی باشد، «لاصدور» عالَم، بالذات ممتنع است، پس لازم می‌آید که صدورش بالذات واجب باشد؟

۱. اما اساطین حکمت بدین مطلب رسیده‌اند، چنانکه خود مصنف قدس‌سره در مباحث جواهر نقل کرده و در کتاب مفاتیح‌الغیب و در رسالهٔ حدوث آورده، بلکه شهرستانی هم (در کتاب ملل و نحل) از آنان قول به حدوث را نقل کرده است، ولی آنچه که مصنف قدس‌سره گوید بنیانش بر حرکت جوهری است که اعتقاد بدان از خصایص او بین حکمای اسلام است، و گذر بر آن از آن‌جهت دشوار است که جامع بین حدوث عالم طبایع و سیلان آن، و بین عدم انقطاع فیض الهی و عدم نفاد و نابودی کلمات اوست . لذا مسلک مصنف ـ یعنی حدوث زمانی ـ مطابقتش با آنچه که در شرایع الهی آمده بیشتر است. «سبزواری» ۲. یعنی به‌گونهٔ تنصیص بر حرکت جوهری، اما اصل حدوث تجددی برای عالم: برای آنان به دو طریق کشف و برهان حاصل شده است، چنانکه سخن ابن عربی و مولوی و جز آن دو را در مبحث حرکت نقل کرده، و بنای عقاید اینان به صورت تقلید نیست، مولانا فرماید:

فیض از فیاض نو نو می‌رسد　　　مستمری می‌نماید در جسد

و امثال این بیانات در مثنوی و جز آن فراوان آمده است، حکیم سنایی غزنوی فرماید:

عنکبوتان مگس قدید کنند　　　عارفان در دمی دو عید کنند «سبزواری»

در پاسخ تو ـ به‌حسب آنچه که در مسئلهٔ وجود تحقیق کرده‌ایم ـ گفته می‌شود: تمام انّیات بسیط و وجودات مجعول که تابع وجود تامّ الهی و انّیت اشدّ واجبی می‌باشند، اگرچه وجود برایشان ضروری است ـ چون وجودشان عین هویّتشان می‌باشد ـ ولی ضرورت آنها تابع ضرورت ازلی الهی است، برای اینکه ضرورت آنها مادام که جعل و افاضه هست ـ نه در نفس خودشان با قطع‌نظر از ارتباطشان به وجود تامّ الهی ـ می‌باشد، و در علم میزان فرق بین ضرورت دائمی ازلی و بین ضرورت ذاتی که تا ذات موجود ادامه دارد، ادامه می‌یابد ثابت شده است.

اما آنچه را که برخی از بزرگان ـ که خداوند مجد و بقایش را پایدار بدارد ـ در دفع این اشکال بیان داشته اینکه: صدور چیزی از غیر و یا حصولش از او و یا وجودش برای او، غیر از تقرّر و ثبوت او و وجودش در نفس خودش می‌باشد، چون اوّلی با قیاس به‌غیر خود، مضافِ معقول است و تعقّلش برای ما ـ با غفلت و فراموشی ما از آن ـ امکان‌پذیر است، برعکس دومی، بنابراین امکان وجود عالَم در نفس خودش، منافی وجوب صدورش از حق‌تعالی نیست.

بدو اشکال شده که: تحقیق در این مسئله ـ چنانکه بسیاری از فضلای دانشمند معتقدند ـ آنکه: وجود معلول در نفس خودش، به‌عینه وجودش برای فاعلش می‌باشد، و همو به‌عینه صدورش از او ـ بدون اختلاف حیثیّت ـ می‌باشد، و چون به‌واسطهٔ یکی از دو اعتبار، برای او ضرورت ثابت است، به اعتبار دیگر هم برای وی ثابت است، زیرا فرقی بین آن دو، به‌حسب عنوان ـ نه مصداق ـ نمی‌باشد؛ اما آنچه از فرق بیان داشته که یکی از آن دو، با قیاس به غیر ـ نه دیگری ـ معقول است، در چیزی که مجعول و بالذات صادر است ـ یعنی وجود ـ مسلّم نیست، زیرا هویتش هویت تعلّقی است ـ نه مانند ماهیت چنانکه تحقیقش گذشت ـ اما آن اشکالی که: ذات او با قیاس به غیر، معقول است پس از جنس مضاف می‌باشد و لازم می‌آید که هر معلولی تحت مضاف واقع باشد؛ دفع آن گفته آمد.

از این بزرگوار تعجب است، پس از آنکه تفسیر قدرت الهی را به جواز صدور اختیار کرده، می‌خواهد از آن دفاع کند و از لزوم جهت امکانی در ذات احدیت وجوبی رهایی یابد، لذا گوید:

اگر گفتی: اگر صدور نظام اکمل با قیاس به ذاتش ـ به‌حسب علم و اراده‌اش ـ واجب است، علم و اراده‌اش مانند دیگر صفات کمالی او بازگشت به حیثیّت ذات حقّهٔ وجوبی او دارد که از کثرت، پیش از ذات و با ذات و پس از ذات مبرّاست، پس امکان ندارد که به این حیثیّت و آن حیثیّت و این اعتبار و آن اعتبار ـ از جهات ـ تکثّر پیدا کند، پس مرتبهٔ ذاتش به‌عینه مرتبهٔ علم و ارادهٔ او در وجوب ذاتی می‌باشد، پس چگونه صدور و «لاصدور» که در حدّ حقیقت قدرت ـ با قیاس به نفس ذات قادر ـ معتبر است جایز می‌باشد؟

گویم: نزد تو معلوم است که جواز صدور و «لاصدور» که در حدّ حقیقت قدرت ـ با قیاس به ذات قادر ـ معتبر است اعم و فراگیرتر از آن است که به‌حسب جهت امکانی در ذات قادر باشد، چنانکه مثلاً در قدرت انسان بر مقدوراتش می‌باشد، و این از نقص جوهر ذات، و بالقوّه بودنش با قیاس به کمالاتش می‌باشد، و یا اینکه به‌حسب طباع و سجایای امکان ذاتی در مقدور می‌باشد، چنانکه در قدرت قادر حقیقی بر تمام مقدورات می‌باشد، و این به‌واسطهٔ تقدّس و مبرّا بودن اوست از جهات نقص و امکان ـ از تمام جهات ـ پس مقدورِ جایزالذات، به امکان ذاتیش از جاعل خود که بالذات قدیر و قادر است، جایزالصدور و «لاصدور» می‌باشد، اگرچه از او ـ به‌حسب علم و اراده‌اش در مرتبهٔ ذاتش ـ واجب‌الصدور می‌باشد، و این تمام‌ترین شکل قدرت و مراتب آن می‌باشد، پایان آنچه که فرموده ـ به‌گونهٔ تلخیص ـ .

گویم: اشکالات در آن را دانستی، زیرا امکانِ ذاتیِ معلول در نفس خودش، موجب اینکه علّت قادر باشد نمی‌شود، زیرا معلولِ علّت دارای اختیار نیست و مانند آتش نسبت به سوختن است و ممکن در ذات خود، و امکان او در نفس خودش مستلزم اینکه فاعلش مختار باشد نیست، وگرنه باید تمام علت‌ها و سبب‌های اشیاء در افعال خودشان مختار باشند.

سپس گویم: نهایت آنچه را کسی که قدرت خداوند را به جواز صدور و «لاصدور» تفسیر کرده، در دفع این اشکال ـ یعنی لزوم اختلاف حیثیّت در ذات او تعالی از جهت دو صفت قدرت و اراده ـ می‌توانند بگوید آنکه: نسبت قدرت به اراده، نسبت ضعف است به شدّت و نسبت نقص است به کمال، و اوّلی مندرج و درنوردیدهٔ در دومی

است، به‌گونه‌ای که اعتبار یکی از آن دو با دیگری، موجب اختلاف دو حیثیّت که شئی را مکثّر نمایند نمی‌شود، چنانکه وجود شدید اگر قیاس با وجود ضعیف شود، عقل به نوعی از تحلیل ـ اگرچه به‌حسب تعمّل و تکلّف قوّهٔ واهمه و یا به‌حسب آثار فراوانی که مترتّب بر اوّلی است نه دومی ـ حکم می‌کند که: گویی اوّلی چندین برابر دومی است و یا اینکه مانند دومی است و بر آن زیادتی ندارد؛ این نوعی از تحلیل است که منافی بساطت آن نمی‌باشد؛ این نهایت آن‌چیزی است که دربارهٔ آن می‌توان گفت، با این همه از آمیزش با کدورت و تیرگی ـ نزد آن‌کس که جلال و عظمت احدیّت و یکتایی حق متعال را که تمامش فعلیّت بدون قوّه و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص است می‌داند ـ رها نمی‌باشد.

علامهٔ طوسی (خواجه‌نصیرالدین) قدس‌سره در شرح رسالهٔ علم گوید: مسئله: تکثّر علم و قدرت، در موجودات ممکنی حاصل است، لذا عقول، مبدأ اول آنها را بر آن قیاس کرده و او را به علم و قدرت توصیف می‌کنند، و تنزیه آن است که گفته شود: سبحان ربک رب‌العزة عما یصفون، یعنی: پروردگار تو، پروردگار عزت و عظمت، از آنچه توصیف‌کنندگان توصیف می‌کنند مبرّا و پاک است (۱۸۰ ـ صافات).

سپس نظریهٔ حکما را در ارادهٔ الهی بیان کرده و گوید: آن علم به نظام کُل ـ به‌گونهٔ اتمّ ـ می‌باشد، و چون قدرت و علم یک چیزاند و اقتضای وجود ممکنات را ـ بر نظام اکمل ـ دارند، قدرت و علم و اراده در ذات او یک چیزاند و به‌واسطهٔ اعتبارات عقلیِ گفته شده مختلف می‌باشند.

درجای دیگر آن رساله ـ در بیان جبر و اختیار ـ گوید: شکی نیست که با فراهم بودن اسباب (جمع سبب) فعل، واجب و لازم می‌شود و با فراهم نبودن آنها، ممتنع و محال می‌گردد، پس آن‌کس که به‌سبب‌های اوّلی می‌نگرد و می‌داند که آنها بستگی به قدرت و ارادهٔ فاعل ندارد، حکم به جبر می‌کند و این مطلقا درست نیست، چون سببِ قریبِ فعل عبارت از قدرت و ارادهٔ او (فاعل) است؛ و آن‌کس که به‌سبب قریب می‌نگرد، حکم به اختیار می‌کند و این هم مطلقا درست نیست، زیرا فعل، با سبب‌هایی که تمام آنها مقدر و مراد باشند حصول پیدا نکرده است، و سخن درست آن است که برخی از آنان گفته‌اند: نه جبر است و نه اختیار، ولی امری بین دو امر می‌باشد؛ اما دربارهٔ

خداوند: اگر برایش اراده و قدرتی که باهم تباین دارند اثبات شود، آنچه که اینجا[1] لازم آمده لازم می‌آید و امکان رهایی نمی‌ماند، ولی صدور افعال او موقوف بر کثرت نمی‌باشد، بلکه آن (افعال) خود سبب وجود کثرت است، پس در آنجا[2] تصوّر اختیار و ایجاب نمی‌شود؛ پایان سخن او.

مرادش از ایجاب، موجَب ـ یعنی جبر ـ می‌باشد، پس از آنچه گفته دانسته می‌شود که: قدرت او مانند علم و اراده‌اش می‌باشد، یعنی به‌حسب آن صدور نظام اتمّ، واجب و لازم می‌شود نه اینکه بدان امکان می‌پذیرد و صدورش جایز می‌گردد، برای اینکه امکانات، از لوازم ماهیات ممکنی‌اند و قدرت واجبی را در آنها دخلی نیست.

پس با آنچه که گفته ملخص و خالص شد که: اگر مبدأ تأثیر در چیزی علمِ و ارادهٔ فاعل باشد، خواه علم و اراده یک امر باشد و یا اموری متعدد، و خواه عین ذاتِ فاعل باشند ـ چنانکه در باری‌تعالی است ـ و یا غیرذات او باشند ـ چنانکه در غیر باری‌تعالی است ـ فاعل، مختار است و صدور فعل از او، به اراده و علم و رضای او می‌باشد، و به چنین فاعلی ـ نه در عرف علمی و نه خاصی ـ گفته نمی‌شود که فاعل غیر مختار است و فعلش از او به جبر صادر شده است، با اینکه صدور فعل از او به اراده و علم بوده است.

وقتی مقرّر و ثابت شد که قیّوم کُل و پروردگار جهان، نظام اتمّ و خیرِ برتر را از ناحیهٔ علم که عبارت از نفس ذات علیم و حکیم خود که برترین شکل علوم به هر معقول و یا محسوس است انجام می‌دهد، در این‌صورت او فاعلِ به علم و اراده ـ بر کامل‌ترین و تمام‌ترین وجوه به‌گونه قطعی و وجوب ـ می‌باشد، پس وجوبِ بالاراده منافی اراده نیست و بلکه مؤکد و یاور آن‌هم هست، چون تمام‌ترین سبب‌ها چیزی است که بدان مسبَّب لازم و واجب شود، پس تمام‌ترین اراده‌ها چیزی است که بدان مراد، لازم و واجب شود، بنابراین ذات او به ذات خودش فیّاض خیر و فعال نظام اتمّ، به‌طور اطلاق می‌باشد.

و چون ذاتِ بسیط او علمِ به چگونگی نظام اتمّ است، زیرا در مباحث علم الهی

۱. از جبر و تسخیر به‌واسطهٔ داعیه‌های زائد، چنانکه گفته شد: ممکنات مختار، به‌واسطهٔ تسخیر به‌واسطهٔ داعیه‌ها مضطران در صورت مختارانند. «سبزواری» ۲. یعنی مانند اختیار ما. «سبزواری»

دانستی که ذات او به ذات خودش تمام اشیاء موجود ـ به‌گونهٔ برتر ـ می‌باشد، برای اینکه اشیاء، به‌وجود الهی واجبی موجوداند و به‌صورت ربانی رحمانی متصوَّراند، پس ذاتِ عقلیِ او، فیضانِ موجودات را از او ـ بر نظام تامّی که نزد او از معقولیّت ذاتش معقول است ـ پیروی می‌کند، و پیرویش نه به‌گونهٔ پیروی نور مر نوردهنده را و گرمی مر گرم‌کننده راست، خداوند از این امر بسی برتر است، بلکه به‌حسب آنچه که صاحب کتاب شفا (ابن‌سینا) گفته که: او عالِم و دانای به چگونگی نظام خیر در وجود است، و اینکه آن (نظام خیر) فیضانش از او لازم و واجب است، و نیز عالِم و داناست به اینکه این دانایی و عالِمیت موجب آن است که از آن (عالِمیت) وجود ـ بر ترتیبی که آن را تعقل می‌کند ـ یعنی خیر برتر و نظام اتمّ افاضه شود، و فیضانِ خیر و نظام از او، منافی ذات فیّاض او نبوده و بلکه مناسب او بوده و تابع خیریّت ذات فیّاض او و لازم وجود تامّ او که نفس ذاتش است می‌باشد؛ در این‌صورت مجعولاتش مراد او بوده و نظام او که صادر از وی است مورد رضایت ذاتش می‌باشد، نه بدان‌گونه که نخست آن (نظام) را دانسته و سپس بدان راضی می‌شود، بلکه بدان‌گونه که: نفس علمش بدان (نظام) نفس رضای اوست بدان و اختیارش مر آن را.

بنابراین روشن و آشکار شد که عالِم و مرید بودن او یک امر است ـ بدون تغایر ـ نه در ذات و نه در اعتبار، پس ارادهٔ او به‌عینه علم اوست به نظام اتمّ، و آن به‌عینه داعی و غایت است در این اختیار ـ نه امر دیگری از عالم امکانی ـ .

در مباحث علّت‌غایی گفته آمد که: عالی، چیزی را برای سافل انجام نمی‌دهد، و قوای عالی را هیچ هدفی در پائین‌تر از خودشان نیست تا آنکه برای صلاح پائین‌تر از خودشان چیزی و کاری را انجام دهند، مثلاً نفس، بدن را برای نفع بدن اراده نمی‌کند، بلکه برای هدف دیگری فوق بدن و نفس ـ هردو ـ می‌باشد و آن تحصیل کمال و رسیدن و تقرب به مبدأ فعّال می‌باشد، و همین‌طور قوّهٔ غاذیه، غذا را برای صلاحِ حالِ غذا و یا نفع غذا خورنده، وارد معده و هضم نکرده و مانند غذا خورنده کند، بلکه برای محافظت بر کمال خود و پیروی از مافوق خودش می‌باشد؛ و همین‌طور آتش، هیزم را برای تحصیل خاکستر و یا زغال و یا آنچه در این روند است نمی‌سوزاند، بلکه برای ادامهٔ ذات خود و محافظت صورت خودش می‌باشد.

و چون فاعل ذاتی و هر قوّهٔ فعّال عالی و یا سافل، محال است که در پائین‌تر از خودشان هدف و یا باعث و انگیزه و یا داعی داشته باشند، پس کار در قوّهٔ قاهر و غالب الهی که فوق موجودات و آن‌سوی آنهاست چگونه می‌باشد؟ درحالی که در او تعالی نه آمیزش نقص است و نه نارسایی، و جز او از قوای فعّال، خالی از آمیزش‌های نقصانات نیستند، مگر آنکه تمام آنها نقص خودشان را به مافوق خود جبران می‌کنند، یا به‌حسب فطرت و سرشت نخستین ـ مانند عقول قدسی ـ و یا به‌حسب فطرت دوّمین ـ مانند نفوس فلکی و آنچه بعد آنهاست.

۷
فصل
در تفسیر اراده و کراهت

در برخی از مواضع کتاب خود اشاره کردیم که: یک ماهیت را گونه‌هایی از کون و وجود و شکل‌هایی از حصول است، و اموری که در مفهوم و معنی باهم متغایراند به یک وجود موجود، و به یک تشخص، متشخص می‌باشند، مانند معانی ذاتی برای ماهیّت انسانی، از اجناس قریب و بعید آن، و نیز فصول مترتّب آن که گاهی در یک شخص از آن (انسانیت) ـ مثلاً مانند «زید» ـ به یک وجود موجود است و به یک تشخص متشخص، و متذوّت به یک ذات می‌باشد که بدان به «هذا= این و أنت = تو» و نظایر این‌دو، اشاره می‌شود؛ بلکه تمام این معانی در نفس بسیط او که ذاتش می‌باشد گِرد آمده است و آن، مبدأ تمامی و صورت همگان است، و آن به اِزای فصل اخیر ماهیّت اوست که محصِّل این معانی ـ از جهت تقوّم و تجوهر ـ و بخشندهٔ آنچه از قوا و آلات که در اِزای آنهاست ـ از حیث وجود و فعلیّت ـ و بر مواد آنها از حیث استکمال و تمامیّت، و بر آثار آنها از حیث تعیّن و تحصّل می‌باشد.

و نیز اموری است که از جهت معانی و مفهومات مختلف‌اند و به وجوداتی متباین هم موجوداند و در موادّ پراکنده حصول دارند و در هر عالَمی از عوالم و هر نشأه‌ای از نشآت باهم تضاد دارند، سپس این امور با اعیان معانی و مفهومات خودشان گاهی در عالَمی دیگر و نشأه‌ای جُدا، به یک وجود بسیط ـ به‌گونهٔ لطیف و برتر ـ موجوداند،

بدون اینکه بینشان تضاد و مزاحمتی، و در تحصّلشان مباینتی باشد، چنانکه در اثبات وجود ذهنی و در مواضع دیگر این کتاب بدان‌ها اشاره کرده‌ایم.

چون این گفته شد گوییم: باری‌تعالی موجود ثابت حقیقی است و او را صفاتی می‌باشد که با تمام صفات غیرخودش مباین است، همچنان که وجودش با وجود تمام موجودات مباین می‌باشد، برای‌اینکه وجود او به ذات خودش برای ذات خودش واجب است و وجود غیر او بدو واجب است نه به ذات خودش، و ذات او از هرچه غیر اوست بی‌نیاز است و هرچه که غیر اوست بدو نیازمند است و از وی بهره‌مند، بلکه بدو تقوّم دارد و ذاتش به ذات وی متعلّق، بنابراین او را همانندی نیست و هیچ‌یک از اشیاء ـ نه در ذات او و نه در صفات او ـ با او مشابهت ندارند، یعنی در وجود و در کمالات وجود او از علم و قدرت و اراده و غیراینها از صفات کمالی با وی همانندی و مشابهت ندارند، با این‌همه ـ وجود ـ بین او و آنها مشترک معنوی است، و همین‌طور علم و قدرت و غیراینها از عوارضِ موجود ـ از آن‌روی که موجود است ـ.

پس همان‌گونه که اصل وجود یک حقیقت است ـ چنانکه در اوایل این کتاب تحقق و ثبوت یافت ـ و آن در واجب، واجبِ بالذات است و در ممکن، ممکن و در جوهر جوهر و در عرض عرض؛ همین‌طور قیاس دیگر صفات کمالی برای موجود مطلق می‌باشد، برای اینکه علم، یک حقیقت است و آن در واجب، واجب است و در ممکن ممکن ـ مطابق حقیقت وجود ـ زیرا بازگشت علم و اراده و غیراینها ـ همان‌گونه که بدان اشاره کردیم ـ به‌وجود است، جز آنکه خرد خردمندان از فهم سریان علم و قدرت و اراده در تمام موجودات ـ حتی سنگ‌ها و جمادات ـ مانند سریان وجود در آنها، ناتوان و نارساست ـ تا چه رسد به غیر آنان ـ ولی ما به فضل و کرم الهی و نوری که از کانون رحمتش بر ما فرود آمده، به مشاهدهٔ علم و اراده و قدرت، در تمام آنچه که در آنها وجود را مشاهده می‌کنیم ـ برحسب آن و مقدارش ـ راهنمایی شده‌ایم.

و چون این اصول و مقدمات بیان شد گوییم: اراده و کراهت (ناخوش داشتن) در حیوان و ما ـ از آن‌روی که حیوانیم ـ کیفیّتی نفسانی، مانند دیگر کیفیّات نفسانی می‌باشد، و آن از امور وِجدانی (دریافتی و ادراکی) مانند دیگر امور وجدانی، مانند لذت و درد می‌باشد، به‌طوری که شناخت جزئیات آن بسیار آسان است، زیرا علم

بدان، نفس حقیقت آن است که نزد هر اراده‌کننده و کراهت‌داری حاضر است، ولی علم به ماهیّت کلّی آن دشوار است، چون مانند علم است، زیرا علمِ به انیّتِ علم برای هر صاحب نفسی ـ به‌جهت حضورش به هویّت وِجدانیش نزد نفس ـ حاصل است، ولی علم به ماهیت آن دشوار و مشکل است، چون مانند وجود، ماهیّت ندارد، بلکه از حیث هویّت، عین وجود است و غیر آن عنوان و مفهوم می‌باشد، و وجود همان‌گونه که گفته شد، ماهیّت ندارد، از این‌روی محدود کردن این صفات وِجدانی و ترسیمش بر مردمان دشوار است، و اقترانِ ادراکِ جزئیاتِ هریک از آنها با ادراک جزئیات اموری دیگر از کیفیات نفسانی، به حیثی است که یکی از دو ادراک با دیگری مشتبه می‌گردد، لذا تجرید ادراکِ معنی بعضی از این امور وجدانی برای نفس دشوار است، مانند اراده ـ در آنچه که ما در آن سخن می‌گوییم ـ از غیرآن، تا بتوان از آن، آنچه را که در حدّ ذات و نفس مفهومش از ذاتیاتش در حدّ دارد ـ البته اگر دارای حدّ باشد ـ و یا لوازم آن که مساویش می‌باشد ـ اگر دارای حدّ نباشد ـ اخذ کرد، و به این جهت است که در معنی اراده و کراهت، بین متکلّمان اختلاف است.

اشعریان اراده را تفسیر به این کرده‌اند که: صفتی مخصِّص برای یکی از دو مقدور است و آن، مغایر علم و قدرت می‌باشد، چون خاصیّت قدرت، جایز بودن ایجاد و «لاایجاد» است، و این نسبت به تمام اوقات و به دو جانب فعل و ترک مساوی است، و برای اینکه علمِ به وقوع، تابع وقوع است [۱]، و اگر وقوع تابع علم باشد، دَور لازم می‌آید و روشن است که آن مغایر حیات و کلام و سمع و بصر می‌باشد.

گویم: اشکالات در آن را دانستی، و همین‌طور اشکالی که در این سخن آنان است که: علمِ به وقوع، تابع وقوع است؛ زیرا آنان اگر مرادشان از این سخن عموم و کلّیت است [۲]، این ممنوع است، زیرا برخی از معلوم‌هاست که وقوع را تابع نیست ـ چنانکه پیش از این گفته آمد ـ.

و بیشتر از معتزلیان را عقیده این است که هریک از آن دو، از جنس ادراک‌اند، لذا

۱. درحالی که چیزی از اراده وقوع را تابع نیست، و نتیجه مطلوب است «سبزواری» ۲. مسلّم است که اثبات مغایرت موقوف بر عموم و کلیّت نیست، و ظاهراً باید گفت: علم از مبادی بعید است و اراده از مبادی قریب. «سبزواری»

اراده را تفسیر به اعتقاد نفع، و کراهت را تفسیر به اعتقاد ضرر کرده‌اند [۱]، برای اینکه نسبت قدرت به دوطرف فعل و ترک مساوی است، و چون در قلب اعتقاد نفع برای یکی از دوطرف حاصل شد، به‌سبب این امر آن طرف برتری یافته و فاعل، مؤثر مختار می‌گردد.

بر او اشکال شده که: ما نفع را در بسیاری از افعال اعتقاد داریم، ولی آن افعال را نه انجام می‌دهیم و نه اراده می‌کنیم، و نفع را در بسیاری از افعال اعتقاد نداریم و بلکه ضرر را در آنها معتقدیم، ولی ارادهٔ آنها را می‌کنیم؛ از این‌روی بعضی از آنها را نظر این است که آن میل است که اعتقاد نفع آن را پیروی می‌کند، و این همان شوقی است که تفسیر به «تَوَقانِ» نفس به تحصیل چیزی شده است.

بر او ـ چنانکه برخی از فُضلا گفته‌اند ـ اشکال شده که: بسیار اتفاق می‌افتد که این میل و شوق پدید می‌آید، یعنی بدون اراده ـ چنانکه در امور حرام اتفاق می‌افتد ـ .

و گفته‌اند: آن عبارت از شوق متأکّد و محکم است به حصول مراد.

اشکال در آن اینکه: گاهی فعل، بدون شوق متأکّد پدید می‌آید، چنانکه در افعال عادی از تحریک اعضاء و فَرقع (طقطق و شکستن) انگشتان، و بسیاری از افعال بیهوده و گزاف هست، و چنانکه در خوردن داروهای بدبو و غیر اینهاست؛ و گاهی نیز شوق متأکّد تحقق می‌یابد ولی به‌واسطهٔ عدم اراده، فعل انجام نمی‌یابد، چنانکه در امور حرام و خواست‌ها ـ برای مرد با تقوایی که شهوت فراوان دارد ـ اتفاق می‌افتد، از این‌روی گفته‌اند که آن (اراده) مغایر شوق است، زیرا اراده عبارت از اجماع و تصمیم عزم است، و آن عبارت از میل اختیاری است، درحالی که شوق، میل طبیعی است، بدین‌جهت است که مکلَّف، به‌سبب ارادهٔ گناه عذاب و کیفر می‌بینند نه به‌واسطهٔ خواست آن.

بر این سخن او که: اراده عبارت از میل اختیاری است، اشکال شده که: اگر قصد و اراده از افعال اختیاری باشد، نیاز به قصد و ارادهٔ دیگری پیدا کرده و تسلسل لازم می‌آید.

۱. اشکال در آن اینکه. اراده از قوهٔ نزوعیه (که موجب اشتیاق به چیزی و کراهت از آن می‌شود) برانگیخته می‌شود و اعتقاد از مدرکه. این دو باهم هیچ نسبتی ندارند، و نیز اعتقادِ نفع همان داعی است. «سبزواری»

از این اشکال پاسخ داده شده که: آنگاه تسلسل لازم می‌آید که مراد از اراده، فعل اختیاری دائم باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه گاهی با اختیار پدید می‌آید و گاهی به اضطرار، و به زودی تحقیق این مقام خواهد آمد.

برخی از اهل تحصیل گفته‌اند: بسا می‌شود که اراده، برای حیوان به‌واسطهٔ قدرتش ـ به‌واسطهٔ ارادهٔ پیشین از جانب او ـ حصول پیدا می‌کند، مانند متردّد و دودل ـ در طلب بهترین وجه ـ زیرا او بعد از علمش به وجوه گوناگون، قصد فرض وقوع یک‌یک آنها را به فکرش که دراختیارش است می‌کند تا آنکه صلاحیت و فساد آنها برایش آشکار شود، لذا برایش اراده ـ بدانچه را که بهتر می‌بیند ـ حصول می‌یابد، و این مُکتَسَب و به‌دست آوردهٔ اوست، اما سبب‌های کسب او عبارتند از قدرت بر فکر و اراده و علوم پیشین که بعضی از آنها نیز به قدرت و ارادهٔ او حصول می‌یابند، ولی تسلسل ندارند بلکه نزد سبب‌هایی که به قدرت و ارادهٔ او حاصل نمی‌شوند می‌ایستند؛ پایان سخن او.

بر او اشکال شده که: همان‌طور که اراده گاهی با اختیار است، همین‌طور شوق هم گاهی با اختیار حاصل می‌شود، یعنی وجوه نفع و شهوت و خواست را در امر معیّنی ملاحظه کرده و آن را مکرّراً برنفس عرضه می‌کند تا آنکه مشتاق آن شده و حریص بر وی می‌شود؛ و مراد گوینده، تحصیل فرق بین اراده و شوق است و بدانچه گفته حصول نمی‌یابد.

برخی از تیزهوشان در بیان فرق بین آن دو گفته‌اند: شاید اراده در ما کیفیّتی نفسانی باشد که موجب فعل و مغایر شوقی که عبارت از تَوَقانِ نفس به حصول مطلوب است باشد؛ نخست آنکه شوق به فعل مسلماً فعل را پدید نمی‌آورد ـ اگرچه شوق به کمال خودش رسیده باشد ـ چنانکه در زاهدی که از شهوات حرام دوری کرده باشد ـ یعنی وقتی که شوق به رسیدن لذّت حرام بر او غالب شده ـ و ممکن است گاهی فعل، با شوقِ ضعیف پدید آید؛ دوم آنکه شوق، گاهی به دو ضد تعلّق می‌گیرد، چنانکه نفس، مشتاق به حرکت به دو جهت مختلف می‌شود: یکی از آن دو برای رسیدن به محبوبش است و دومی برای غلبهٔ بر دشمنش؛ سوم آنکه ما به ثبوت اراده در مواضعی به‌طور ناگهانی ـ با شک در ثبوت شوق ـ حکم می‌کنیم، چنانکه کسانی را مشاهده کرده‌ایم که داروی تلخ بدبو را می‌خورند، و به ضرورت می‌دانیم که آنان ارادهٔ خوردن آن را دارند،

ولی به ضرورت نمی‌دانیم که شوق بدان را هم دارند؟ و اگر برای ایشان شوقی ثابت کردیم، به‌واسطهٔ اندیشه و تفکر است، پس آن دو باهم تغایر دارند؛ پایان سخن او.

گویم: اگر هوشیار باشی و بدانچه از سخن که گفته شد احاطه پیدا کرده باشی خواهی دانست که در سخنان این تیزهوشان بزرگوار وجوهی چند از تباهی و اشتباه می‌باشد که مبنای آنها در بیشتر جاها بر این است که اینان پندارند اراده، در هر صاحب اراده‌ای به یک معنی متواطی و مطابق هم است، همچنان که وجود را چنین پنداشته‌اند، درحالی که کار، این‌چنین که پنداشته‌اند نیست، بلکه اراده ـ در اشیاء ـ تابع وجود آنها است.

همان‌طور که حقیقت وجود، به‌واسطهٔ وجوب و امکان و نیاز و بی‌نیازی و بساطت و ترکیب و صافی و تیرگی و تجرّد و جِرم داشتن و خالص بودن از آمیزش اَعدام و جهل‌ها و آمیختگی بدان‌ها مختلف است و بعضی از آنها خیر محض‌اند و اصلاً در آنها شرّی تصوّر نمی‌رود و بعضی دیگرشان ملزومِ شرّهایی هستند که در خیریّات آنها پنهانند، و آنها به‌حسب اعتبار عقلی و مرتبه‌ای از مراتب واقع می‌باشند ـ نه در اصل واقع ـ و بعضی دیگر از آنها مستلزم شرّهایی هستند که در متن واقع و حاقّ (حقیقت) اعیان برای آنها ثابت‌اند، مانند امکانات و استعداداتی که در اعیان خارجی از فعلیات و تحصلات منفکّ و جُدایند، با تفاوت آنها به‌حسب آن شرّهایی که عبارت از اَعدام ملکات و نبودن قوای فعلیّات می‌باشد، تا آنکه شئی در فرود آمدن به حاشیه و کنارهٔ وجود رسیده و سقوط در درّهٔ کثرت و شرّیت می‌کند، به‌طوری که فعلیّت، فعلیّتِ قوّه است و وحدت، وحدتِ کثرت و تحصّل، تحصّلِ «لاتحصّل»، و تعیّن، تعیّن اِبهام، با اینکه مفهوم وجودِ عام، در همه‌جا یک معنی دارد.

حکم اراده و محبت هم این‌گُونه است [1]، چون رفیق وجود است، و وجود در هر چیزی محبوب و لذیذ است و زیاده بر آن هم لذیذ و مطلوب است، پس کاملِ از تمام وجوه، برای ذات خود محبوب است و برای ذات خود بالذات، و برای آنچه از خیراتِ لازم که ذاتش از پی دارد، بالعرض مرید است، و آنها (خیرات لازم) بالذات محبوب او نیستند بلکه به تبع و بالعرض‌اند، اما ناقص نیز ـ به‌جهت اشتمالش بر نوعی و شکلی

۱. این خبر دوازده سطر بالاست که: همان‌طور که حقیقت وجود به‌واسطه ... «م»

از وجود ـ برای ذات خودش محبوب است و مرید چیزی است که بالذات ذاتش را کمال بخشد، اما حالش نسبت بدانچه که ذاتش (از خیرات لازم) از پی دارد، همان‌گونه است که گفته شد، یعنی بالعرض مرید اوست.

پس ثابت شد اینکه به‌نام اراده و یا محبت و یا عشق و یا میل و یا غیراینها نامیده شده است، مانند وجود، در تمام اشیاء سریان دارد، ولی امکان دارد که در بعضی از اشیاء به این نام ـ به‌واسطهٔ جریان عادت (رسم) و اصطلاح بر غیرآن ـ نامیده نشود، چنانکه صورت جِرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است ولی جز صورت مجرد از آمیزش اَعدام و ظلمات که اقتضای جهل و بی‌خبری را دارند، علم نامیده نمی‌شود.

چون این گفته آمد گوییم: اراده و محبت ـ مانند علم ـ یک معنی‌اند، و آن در واجب‌تعالی عین ذاتش بوده و به‌عینه عین داعی است، ولی در غیراو صفتی زائد است و غیر از قدرت و غیر از داعی می‌باشد ـ همچنان که در انسان این‌گونه است ـ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد از قدرتش که به معنی جواز فعل ـ مانند راه رفتن و نوشتن و غیراینها ـ و ترک آن است جدا نباشد، و این غیرآن داعی است که او را به فعلش دعوت می‌نماید، مانند نفعی که مثلاً از فعل نوشتن و یا ترک آن ـ مانند ضرری که از انجام فعل نوشتن مترتب می‌شود ـ توقع دارد.

این سه ـ یعنی قدرت و اراده و داعی ـ در انسان با قیاس به برخی از افعالش متعدّد است و در حق‌تعالی متّحد است و تمام اینها در او عین ذات احدی و یکتاست و در انسان، صفات زائد بر او می‌باشد؛ و ما از آن جهت تعدّد این سه را در او ـ با قیاس به بعضی از افعال وی ـ تخصیص دادیم که آنها گاهی با قیاس به نوعی از افعال باطنی او یک چیزاند ـ مانند تدبیرات طبیعی و تحریکات ذاتی مانند تغذیه و رُشد و تولید و غیراینها، چنانکه نزد بینای اندیشه‌گر در حکمت خداوند ـ در این عالم صغیر (انسانی) ـ چگونگی ترتیب خلقت استوار و آفرینش پایدار و نظام شریف و برتری که در وجود او (انسان صغیر) مراعات شده و در قوایش به ودیعه گذارده شده است پنهان و پوشیده نیست.

سپس بازگشته و می‌گوییم: انسان از آن‌جهت که بر صورت رحمان آفریده شده، فعل خارجی و یا حرکت خارجی با قصد از او صادر نمی‌گردد مگر آنکه مبدأ آن فعل

را از ذاتش انشاء و ایجاد می‌نماید و او را بر دیگر مراتب و قوای دیگر او که بین نفس و بین مظهر افعال و آلت تحریک‌های نفس می‌باشند گذر می‌افتد، این قوا و مواضع قوا ـ از ارواح بخاری و اعضاء ـ به منزلهٔ دو عالم مُلک و ملکوت ـ در انسان کبیر ـ می‌باشند، و این ملکوت هم مانند آن می‌باشد، یعنی بعضی از آن بالا می‌باشد، مانند عقل عملی و وهم و متخیله، و بعضی از آن پائین می‌باشد، مانند خیال وحسّ مشترک و دو قوّهٔ شهوت و غضب و آنچه از قوای محرِّک که مباشر و عهده‌دار تحریک و یاری‌کنندهٔ اعضا می‌باشند؛ همین‌طور مُلک هم مانند ملکوت است، یعنی بعضی از آن استوار و لطیف است، مانند ارواح دُخانی (دودی) با طبقاتش در شفّاف و نورانی بودن به منزلهٔ افلاک‌اند که در صفا و صافی و لطافت متفاوت‌اند [1]، و آنها مواضع صور نوری کوکبی‌اند، چنانکه این ارواح محل قوای حیوانی و طبیعی‌اند، و بعضی از آن برعکس این‌اند، مانند اعضای مفرد و مرکّبی که به‌منزلهٔ عناصر و آنچه از آنها ترکیب می‌یابد می‌باشند که شرحش به درازا می‌انجامد و اینجا مقام بیان تفصیل آن نیست.

خلاصه آنکه: انسان وقتی قصد پدیدآوردن فعل و یا حرکتی را از جانب خودش نمود، او را ناگزیر از علم، که عبارت از تصوّر آن فعل و تصدیق به فایده‌اش می‌باشد هست، سپس ناگزیر از اراده و عزم آن فعل است، پس از آن ناگزیر از شوق بدان، و در پایان ناگزیر از میل و رغبت در اعضایش، برای تحصیل آن (فعل) می‌باشد؛ پس درواقع این امور چهارگانه ـ یعنی علم و اراده و شوق و میل ـ یک معنی است که در عوالم چهارگانه پدید آمده و در هر موطن و محلّی به‌صورتی خاص که مناسبت با آن موطن دارد ظاهر می‌گردد، بنابراین محبت، وقتی در عالَم عقل پدید می‌آید، عین قضیّه و حکم ـ مانند عالم قضای الهی ـ می‌باشد، و چون در عالَم نفس پدید می‌آید، عین

۱. مراد از تعبیر به دخانی: تطبیق آن با قرآن و تورات است که آسمان دخان می‌باشد، و جهش آنکه: آسمان به منزلهٔ روح دخانی در بدن انسان کبیر است، و یا اینکه آسمان انسان صغیر ـ یعنی روح بخاری او ـ دخان است؛ و مراد از طبقات آن، ارواح سه‌گانه است، یعنی روح نفسانی دِماغی و روح حیوانی قلبی و روح طبیعی کبدی؛ مجاری اوّلی اعصاب است و مجاری دومی شرایین (سرخ‌رگ‌ها) و مجاری سومی اورده (سیاهرگ‌ها)، اوّلی ـ روح دماغی ـ برتر و لطیف‌تر از قلبی است و آن ـ قلبی ـ برتر و لطیف‌تر از کبدی؛ آنچه در مؤخر روح دماغی است از آنچه در وسط آن است برتر می‌باشد، و آنچه در وسط آن است برتر از آنچه در مقدّم و جلو آن است می‌باشد، و همین‌طور آنچه در مؤخرِ مقدّم است از آنچه در مقدم آن است برتر می‌باشد و قیاس بر آن می‌شود. «سبزواری»

شوق است، و هنگامی که در عالَم طبیعت پدید می‌آید عین میل می‌باشد.

و چون آنچه را که بیان داشتیم نزدت ثابت و روشن شد، آنچه را که در سخن این محجوبان و پوشیدگان از ادراک حقایق ـ از درست و راست بودن به‌گونه‌ای و خطا و نادرست بودن به‌گونه و یا گونه‌هایی دیگر ـ هست، برایت روشن و کشف خواهد شد؛ پس آن‌کس که اراده را تفسیر به اعتقاد نفع کرده، سخنش از جهتی که خودش نمی‌داند، به‌گونه‌ای غیر از گونهٔ دیگر درست است؛ و هر که مانند اشعریان آن را تفسیر چنین کرده که: اراده صفتی مخصِّص برای یکی از دو مقدور است ـ و آن غیر از علم و قدرت می‌باشد، آنچه را که بیان کرده از جهتی غیر جهت دیگر، و درجایی غیر از جای دیگر درست است؛ و آن‌کس که گفته: اراده شوق متأکّد و مستحکمی است به‌سوی حصول مراد، اگر مرادش کلّیت و عموم نباشد سخنش درست است؛ و آن‌کس که گوید: اراده میل و رغبتی است که اعتقادِ نفع را در پی دارد؛ در مرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ دیگر نیز سخنش درست است؛ و جُدا کردن بعضی از این معانی از بعض دیگر ـ دربارهٔ انسان ـ منافی اتحاد آنها دربارهٔ خداوند متعال نیست، و قدرت دربارهٔ ما، عین قوّهٔ امکانی و استعداد بعید بودن، منافی عین فعلیّت و ایجاب بودنش دربارهٔ خداوند متعال نیست، پس قدرت ـ در اینجا ـ امکان است و در باری‌تعالی وجوبِ بالذات، چون عین علم به نظام اتمّ و حکمت اقتضا کننده و قضای حتمی است؛ این را نیک بفهم و گرامی بدار و راست و پایدار باش ای دوست من! حقیقت را پیرو باش و هوا و هوس را پیروی مکن که از راه راست منحرفت می‌کند؛ خداوند توفیق دهنده است و بس.

۸
فصل
در دفع اشکالاتی که بر اتحاد این امور درباره خداوند متعال شده، و دفع اشکال اینکه ارادهٔ قدیم سبب ایجاد حادث است

از شک‌هایی که وارد شده اینکه: ارادهٔ خداوند متعال جایز نیست که عین علمش باشد، چون او هر چیز را می‌داند و هیچ چیزی را اراده نمی‌کند، زیرا هیچ شرّ و ظلم و کفر و هیچ‌یک از زشتیها و گناهان را اراده نمی‌کند، پس علم او متعلق به همه‌چیز

است ولی اراده‌اش این‌گونه نیست، پس علمش غیر اراده‌اش می‌باشد، و علم او عین ذاتش است، پس اراده‌اش صفتی زائد بر ذاتش می‌باشد؛ این شبهه‌ایست که برخی از مشایخ امامی ما ـ که خداوند از ایشان خشنود باشد ـ بدان تکیه کرده و بر اثبات اینکه اراده زائد بر ذات او تعالی می‌باشد بدان اقامهٔ دلیل کرده است.

پاسخ آنکه: فیض و بخشش او به تمام آنچه که آن را در نظام وجود خیر می‌داند تعلّق می‌گیرد، پس در عالم امکانی چیزی منافی ذات و علمش که عین ذاتش است ـ و نه امری که بدان راضی و خشنود نیست ـ نمی‌باشد، بنابراین ذاتش به ذات خود، همان‌گونه که علم تامّ به هر خیرِ موجود است، همو نیز اراده و رضا به هر خیری است، جز آنکه انواع خیرات متفاوت‌اند و تمامشان مراد او تعالی بوده و مورد رضای اویند.

دسته‌ای از آنها خیرات خالصی هستند که هیچ شرِّ واقعی با آنها آمیزش ندارد، مگر به‌حسب امکانات اعتباری آنها که تحت تابش نور الهی وجوبی ـ با تفاوت مراتبشان در شدّت نوریّت وجودی و ضعف آن ـ پنهان است؛ دستهٔ دیگر از آنها خیراتی هستند که آنها را شرّیت واقعی لازم می‌آید، ولی خیر در آنها غالب و مستولی است و شرّ، مغلوب و مقهور، این نوع نیز ناگزیر مراد است و صدورش از بخشندهٔ محض و اختیار کنندهٔ هرچه که خیر است، واجب و لازم است، برای اینکه در ترک آن شرّ فراوان است، و حکیم خیر فراوان را برای شرّ اندک رها نمی‌کند؛ اما شرّ محض و شرّ مستولی و شرِّ مساوی با خیر: برای هیچ‌یک از این سه ـ در این عالَم ـ حصول ندارد، پس خداوند چیزی از آنها را اراده نفرموده و اجازهٔ ورودش را در جهان کون و وجود ـ در قول «کن» ـ نداده است، پس تمام خیرات، بالذات مراد حق‌تعالی هستند و شرّهای اندک را که لازم خیرات فراوان‌اند نیز، از آن‌جهت که لوازم آن خیرات‌اند اراده می‌کند، نه از آن‌جهت که شرورانْد، پس شرور اندک، بالعرض داخل در قضای الهی‌اند و آنها مورد رضای او می‌باشند.

و اینکه خداوند فرموده: و لایرضی لعباده الکفر، یعنی: کفر را به بندگان خویش نمی‌پسندد (۷ ـ زمر) و آنچه از آیات که در این روند است معنایش این است که: کفر و غیر کفر ـ از زشتی‌ها ـ در نفس خودشان و از آن حیث که شرورانْد مرضی او نیستند، و این منافی مرضی بودن آنها به تبعیّت و یدک کشیدن نمی‌باشد.

و یا اینکه از راه دیگر گوییم: نسبت اراده با قیاس به علم، نسبت سمع و بصر است با قیاس بدان، و مانند نسبت کلام است نسبت به قدرت، پس علم متعلّق به خیرات، اراده است، همان‌طور آنچه از علم که به شنیدنیها تعلّق دارد سمع است و به دیدنی‌ها بصر، همان‌گونه قدرتی که تعلّق به نوعی از صداها و حروف دارد، تکلّم است، و این منافی عین علم بودن اراده نیست، پس ذات او تعالی علمِ به هر شئی ممکن و اراده به هر خیرِ ممکنی است، چنانکه او برای هر شنیدنی سمع است و نسبت به هر دیدنی بصر، و قدرت بر هر چیزی، و با قیاس به نوعی از صداها و حروف، تکلّم و یا نوشتن است، این راه دیگری در حلّ این شبهه بود و اوّلی پسندیده‌تر است.

از آن جمله اینکه: خداوند متعال حوادث و پدیده‌های جدید را در وقت معیّنی ـ نه پیش از آن و نه بعد از آن ـ آفریده است، این تخصیص را ناگزیر از مخصِّصی است، این (مخصِّص) قدرت نیست، چون نسبت قدرت به تمام وقت‌ها برابر است، و علم هم ـ به همان دلیل که (دربارهٔ قدرت) گفتیم ـ نمی‌باشد؛ این مخصِّص اراده است، نه قدرت و علم، پس ثابت شد که اراده، مغایر آن دو صفت می‌باشد.

پاسخ یا به نقض است و یا به حلّ، اما اوّلی: ما سخن را به تخصیص نفسِ اراده، به وقوع از «لاوقوع» و فقط وقوعِ در این وقت ـ نه غیر این از اوقات ـ باز می‌گردانیم؛ و خلاصه آنکه این اراده اگر قدیم است، تخلّف مراد از آن لازم می‌آید، و اگر حادث است، سخن در علّت تخصیص آن به این وقت ـ نه وقت دیگر ـ بازمی‌گردد و سپس سخن در تخصیص‌دهندهٔ آن مخصِّص ـ.... تا بی‌نهایت ـ جاری می‌گردد؛ اما دومی اینکه گوییم: اراده، مانند قدرت و علم یک صفت است که بر اشیاء ـ به‌ترتیب سببی و مسببی ـ تعلق می‌گیرد، پس هرگاه که صدور مقدورات بسیاری که از حیث حقایق و به‌حسب اعداد و اوقات باهم اختلاف دارند، از یک فاعل که ذاتش یکتا و صفتش یگانه ـ یعنی اَحدی الذات و اَحدی‌الصفت ـ است جایز باشد، صدور مرادات بسیار که از حیث ذات و عدد و وقت باهم اختلاف دارند، از یک ارادهٔ بسیط جایز است؛ و چگونگی این صدور درجای خودش بیان شده [1]، و متصدی (بیان آن) یکتاپرستان و

۱. اینکه اختلاف انواع ابداعی ذاتی است، به‌جهت بطلان جعل ترکیبی است و ملاک ربط حوادثِ روزگار به قدیم، به‌سبب حرکت وضعی فلکی است. «سبزواری»

موحدان‌اند که اهتمام در محافظت اعتقاد توحیدی و نگهداری دلها از افتادن در اِلحاد و شرک دارند.

اما آنچه در دفع وجه اوّلی گفته‌اند: شاید شأن اراده تخصیص دادن هر حادثی به وقتی باشد که در آن حادث شده و صلاحیّت تخصیص آن را به وقت دیگر ندارد، لذا از برتری‌دهندهٔ دیگر (به وقتی غیر از وقت حدوثش) بی‌نیاز است.

این سخن این‌گونه رَد شده که: مانند این در قدرت هم جاری می‌گردد؛ و نیز: وقتی برای او واجب و لازم شد که در این وقت ممکن را ایجاد کند و تغییر در اراده برایش ممتنع است، پس موجَب است نه مختار؛ و نیز: چون این وقت را خاصیتی باشد و آن اینکه: ارادهٔ الهی تخصیص حادث را جز در این وقت صلاح نمی‌داند، پس همانند این در قدرت هم جاری خواهد بود، و جایز خواهد بود که این وقت در تخصیص حادث مؤثر باشد.

گفته نمی‌شود: اوقات چون درواقع باهم برابرانـد، یعنی به‌واسطهٔ تشابهشان در اجزایشان، بعضی از آنها به‌جهت صلاحیّت تخصیص ایجاد بر بعض دیگر برتری ندارند ـ مگر به‌جهت حکمت و مصلحتی مخصوص ـ و فعلی که از پی حکمت و مصلحت داشته باشد، به‌واسطهٔ اراده است.

چون گوییم: سخن بازمی‌گردد به اینکه بعضی از اجزای زمان، فراگیر حکمت ایجاداند ـ نه غیر آن جزء ـ با اینکه درواقع باهم برابراند؛ و نیز: حکمت الهی، تخصیص جزء زمان را ـ اگر تخصیصش فرض شود ـ از پی ندارد، بلکه تخصیص آن به امری است که حکمت الهی و علم و ارادهٔ او را که (اراده) عین علم او می‌باشد از پی دارد، ولی تخصیص دیگر اشیاء به خواص و لوازمشان است؛ و بعید نیست که نفسِ علم، سبب صدور اشیاء و وجودشان باشد، مانند راه روندهٔ بر روی دیواری که دارای پهنای کمی است، وقتی تصوّر افتادن را می‌کند، به محض تصوّر کردن می‌افتد؛ و از این قبیل، تأثیر بعضی از نفوس را به‌سبب همت و وهم، برشمرده‌اند، و همین‌طور چشم‌زدن و چشم‌شوری (چشم‌زخم) است که تأثیر آنها از راه اخبار و وحی و روایات دانسته می‌شود، از آن‌جمله آنکه خداوند می‌فرماید: و ان یکاد الذین کفروا لیز لقونک بابصارهم لما سمعوا الذکر، یعنی: کسانی که کافراند وقتی قرآن را شنیدند نزدیک بود تو

را با چشمان خیرهٔ خود به لغزش افکنند (۵۱ ـ قلم) و رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله فرمود: العین تدخل الرجل القبر و الجمل القدر، یعنی: چشم بد، انسان را به گور می‌رساند و شتر را در دیگ؛ و چون جایز باشد که علم ضعیف بشری در وجود معلوم مؤثر باشد، علم ازلی آفرینندهٔ جهان از عدم صرف، بدین امر سزاوارتر است.

بعضی از متأخران گفته‌اند: همان‌طور که علمِ عقلیِ بسیط در ما، مبدأ تفصیل صورِ علمیِ کلّی در نفوس ما ـ و تفصیل صور جزئی در خیال ما ـ می‌گردد، زیرا ملکهٔ حاصل در نفوس ما از ممارست علوم و تکرار مسائل، سبب برای حصول آن مسائل و وجودشان به تفصیل در نفوس و اذهان ما می‌گردد، و به‌واسطهٔ توجه و التفات نفس بدان‌ها، موجود و حاضر باقی می‌مانند، به‌گونه‌ای که اگر نفس یک چشم به‌هم زدن از آنها غافل و بی‌خبر بماند، پنهان و نابود می‌گردند ـ چنانکه درجای خودش بیان و ثابت شده است ـ.

علم ازلی باری‌تعالی به ممکنات که عین ذات اقدس اوست نیز این گونه است [۱] و سبب وجود ممکنات مفصل در خارج است و نزد او حاضر و غیر پنهان می‌باشد، زیرا وجود ممکنات از او در خارج، عین حضور آنها نزد او در او هستند، پس ذات ممکنات درواقع، صور علمی باری‌تعالی هستند که متحقق به روابط علمی ـ که آنها با او دارند ـ می‌باشند، به‌گونه‌ای که اگر این روابط یک چشم به‌هم بر زدن قطع شود، از ممکنات عین و اثری باقی نخواهد ماند.

و از آراء و نظریّات ما دانستی که موجود همان وجود است و وجود عین علم، پس روابط وجودی اشیاء بدو تعالی، به‌عینه روابط علمی بدوست، و علم در خداوند سبحان عین اراده است؛ بنابراین این اشیاء همان‌گونه که وجودات و موجوداتی هستند که صادر از اویند، همین‌طور علوم و معلومات او تعالی می‌باشند، و همچنین اراده‌ها و مرادها حاصل از وجود واجبی و علم ازلی و ارادهٔ سرمدی، بر ترتیب و نظامی می‌باشند که بدان، صدور کثیر جایز می‌باشد، چنانکه حصول مراتب اعداد و کثرات از وحدت، بر ترتیب و نظام است که اگر نباشد حصول کثرت از آن (وحدت) امکان‌پذیر نیست، زیرا وحدت، دورترین چیز از کثرت است، با این‌همه از آن سرچشمه گرفته و از

۱. این خبر هفت سطر بالاست که: همان‌طور که علمِ عقلیِ بسیط در ما مبدأ... «م»

تکرارش حصول پیدا می‌کند؛ در این مطلب اندیشه و تفکر کن.

از آن جمله اینکه: باری‌تعالی اگر اراده‌کنندهٔ خلقت عالم باشد، یا این است که در تمام اوقات خلق خود را اراده می‌کند، در این‌صورت قِدم عالَم، و بلکه قِدم هر حادثی لازم می‌آید، و اهل حقیقت قائل به حدوث عالم با تمام اجزایش می‌باشند، با اینکه اگر قدیم باشد، قصد ایجادش ممتنع خواهد بود، چون قصد ایجاد موجود ممتنع است؛ و یا این است که اراده می‌کند خلق عالَم را به وقتی معیّن تخصیص دهد، و این وقت در ازل پدید نیامده است، وگرنه به بخش اوّلی باز می‌گشت، پس عالَم به ارادهٔ او پس از آنکه نبود حادث است؛ و یا این است که ارادهٔ خلق عالَم را از ازل تا ابد داشته که در این صورت قِدم آن لازم می‌آید، و یا اینکه ارادهٔ آن را در وقت معیّن داشته، که ما سخن را بدان (وقت معیّن) نقل می‌کنیم، پس هر وقتی به وقت دیگر معلّق می‌شود و تسلسل لازم می‌آید.

جواب آنکه: او تعالی به ارادهٔ قدیم خودش ارادهٔ ایجادِ نفسِ وقتِ معیّن را ـ پس از عدم ـ نمود، نه اینکه او ارادهٔ ایجاد آن را در وقت معیّن نمود تا آنکه تسلسل لازم آید؛ خلاصه آنکه: او به ارادهٔ قدیمش ارادهٔ ایجاد تمام عالَم و اجزاء و جزئیّات اجزای آن را در مکانهای خود و اوقات مخصوص خودش نمود [1]، و ارادهٔ ایجاد اوقات را با هویّت مخصوص خودشان ـ نه در اوقاتی دیگر ـ نمود، و همین‌طور ارادهٔ ایجاد مکانها را با هویّات مخصوص خودشان ـ نه در مکانهایی دیگر ـ نمود؛ و این بدان‌جهت است که تخصیص حادث به وقتی خاص، نیاز بدان وقت دارد، و آن وقت در تخصیص یافتنش، نیاز به چیزی دیگر ـ غیر از ارادهٔ قدیم ـ ندارد، برای‌اینکه تخصیص یافتنِ حدوثی در آن، عین ذات و هویّت وی می‌باشد، و ذاتی شئی، معلَّلِ به امری نبوده و نیازی جز به جاعل خود ـ به جعل بسیط ـ ندارد، حکم مکانها هم در تخصّصات مکانیشان این‌گونه است؛ اما آنجا که گفته: اگر قدیم باشد، قصد ایجادش ممتنع خواهد بود، در این سخن ـ منع ـ پوشیده نیست، مگر آنکه مرادش از قصد، چیزی در روند عادت باشد، نه آنچه که معنی ارادهٔ قدیم در نزد اهل تحقیق دارد.

۱. در این اشاره‌ای است لطیف به اینکه عالَم با نظام جملی ـ یعنی انسان کبیر ـ یک شخص است، اشخاص و جزئیات نسبت به ماهیات اجزای او، مانند انسان و اسب و غیر این دو می‌باشند. «سبزواری»

از آن جمله اینکه: اگر حق‌تعالی ارادهٔ ایجاد عالَم را در وقت داشته باشد، یا به ارادهٔ قدیم است و یا حادث، بنابر اوّلی، «لاوقوع» عالَم ـ هنگامی که در آن (وقت) پدید آمده ـ ممتنع است، به‌جهت استنادش به ارادهٔ قدیم که زوالش ممتنع می‌باشد، بنابراین باری‌تعالی موجَب است نه مختار، برای اینکه بر او ـ ترک ـ ممتنع می‌باشد؛ و نیز: پس از وجود عالَم، یا این است که اراده، متعلّقِ به ایجاد او باقی می‌ماند و یا اینکه باقی نمی‌ماند، بنابر اوّل، قصد به ایجاد موجود لازم می‌آید، و بنابر دوم، زوال و نابودی قدیم لازم می‌آید؛ و بنابر دوم (که ارادهٔ حادث باشد) تسلسل و یا دَور لازم می‌آید.

از آن اشکال پاسخ داده شده که: ارادهٔ او قدیم است و «لاوقوعِ» مراد ممتنع است و ایجاب لازم نمی‌آید، زیرا موجَب کسی است که اراده‌اش مدخلیّتی در فعل ندارد، چنانکه بارها گفته شد؛ حاصل آنکه: موجَبِ مقابل مختار، کسی است که فعل بر او واجب و لازم می‌شود نه اینکه از او فعل واجب می‌گردد، از این‌روی گفته شده: وجوب به اختیار، منافی اختیار نبوده و بلکه مؤکد آن است؛ و ما نیز گوییم: بقای ارادهٔ وجود عالَم به این نیست که خداوند ارادهٔ اِخراجش را برای بار دیگر از عدم می‌کند تا آنکه ایجاد موجود و ارادهٔ مراد لازم آید، بلکه آن‌گونه است که بیانش در نیاز ممکن در بقای خودش به موجِدِ حافظ گفته آمد، پس ممکن چون امکان و نیاز همیشه لازم ذاتش می‌باشد، لذا در هر لحظه‌ای نیازمند به موجِدِ قدیم، و بلکه در هر لحظه به محدِث و پدید آورنده‌ای می‌باشد، البته آن گونه که نظر و رأی ما در این عالَم زمانی کونی که از حیث حدوث متجدِّد، و از حیث کون متدرِّج است می‌باشد، و بر این مطلب اقامهٔ برهان شده که: محدِث و پدیدآورندهٔ عالَم، همان باری قیّوم قدیم علیم ـ جَلّ ذکره ـ می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: اگر گوینده‌ای گوید: ارادهٔ او به پدید آوردن حادث، یا ازلی است و یا حادث؛ بنابر اوّلی، یا این است که آن اراده پس از زوال و نابودی آن حادث به‌عینه باقی می‌ماند و یا اینکه باقی نمی‌ماند، و در صورت باقی ماندن یا این است که درحال انعدامش تعلّق به وجودش دارد، در این‌صورت تخلّف و سرپیچی مراد از اراده‌اش لازم می‌آید و اینکه انعدام آن حادث به ارادهٔ او نمی‌باشد؛ و یا این است که

تعلّق به وجود آن ـ هنگامی که پدید می‌آید ـ می‌گیرد و این غیرمعقول است، برای‌اینکه تعلّق اراده در حال، به وجود مرادِ در گذشته، قابل تعقل نیست، چون با زوال و نابودی آن، زوال قدیم لازم می‌آید و این محال است، چون ارادهٔ الهی عین ذات او می‌باشد؛ و بنابر دومی، اراده نیاز به ارادهٔ دیگری پیدا می‌کند و تسلسل لازم می‌آید؛ و نیز لازم می‌آید که (او تعالی) محل حوادث و پدیده‌های نو و محلّ تعاقب و از پی هم آمدن صفات مختلف باشد و از صفتی به صفت دیگر دگرگونی یابد، زیرا این شأن مادّهٔ جسمانی است، بنابراین پروردگار جهانیان باید جسم باشد، و خداوند از آنچه ظالمان ملحد ـ آنان که پندارند محلّ اراده‌های پی‌درپی است ـ گویند بسی برتر است.

گوییم: این شبهه و نظایر این شبهه از قیاس ارادهٔ او تعالی به ارادهٔ ما سرچشمه گرفته و پنداشته شده که آن عزم و اجماع بر ایجاد است، و هرکس که پندارد امور زمانی متّصف به حضورِ پس از غیبت و به وجودِ بعد از عدم است قیاس به ذات و علم و ارادهٔ خودش کرده، درحالی که کار این‌گونه نیست، چون خداوند سبحان زنجیرهٔ وجود تمام نظامِ اتمّ و روابط بعضی از آنها را به بعض دیگر، از آغاز وجودشان تا غایایشان و از اوّلشان تا آخرشان از ازل می‌داند، و نیز می‌داند که وجود آنها بر این هیئت و شکل معیّن، شایسته و سزاوار است که از او صادر گردد، و این علم قدیم که عین ذات اراده‌کنندهٔ او به ایجاد آنچه که باید ایجاد شود و ابداع هر چه که باید ابداع گردد، و افاضهٔ نور وجود بر اعیان آنها و بیرون آوردن تمام آنها از سرحدّ عدم و خفاگاه آنها به عرصهٔ وجود و کرسی ظهور می‌باشد، در عالم کون و وجود واقع گردد، و این علم مانند این اراده، یک‌چیز سرمدی است که برای او از حیث وجود و وجوب، از ازل تا ابد، بدون تغییر و تعاقب و از پی هم آمدن، نه در ذات علم و اراده و نه در تعلّق آن دو ـ چنانکه متکلّمان پندارند ـ ثابت است، چون آن دو عین ذات او می‌باشند، و چون مبدأ صفت اضافی ثابت شد، اضافات و تعلّقات هم ثابت می‌شوند.

از آن جمله اینکه: به ارادهٔ او فعل، واجب و لازم می‌شود، زیرا همان‌گونه که دانستی اگر بدان واجب و لازم نشود، بدان پدید نخواهد آمد؛ سپس (گوییم:) پس از تعلّق اراده، در صرافت امکان باقی نمی‌ماند، به‌واسطهٔ امتناع تخلّف مراد از ارادهٔ او، و ارادهٔ او

ـ چنانکه تحقیق و ثابت شده ـ عین ذات او می‌باشد، پس با قیاس به ذاتش، لازم و واجب است که عالَم را پدید آورد، پس عالَم از لوازم ذاتش می‌باشد و نسبت عالَم بدو، نسبت گرمی است به آتش و نسبت نور است به خورشید ـ بنابر آنچه که به ظاهر دیده می‌شود ـ بله مانند نسبت جفت بودن است به چهار، و چون چنین است، باری‌تعالی موجَب است نه مختار، زیرا هیچ معنایی برای موجب، جز آنکه فعل و ایجاد ـ با قیاس به ذاتش ـ واجب و لازم می‌شود نیست، و قائل بودن به اینکه مرید است، این تنها نامیدن و اطلاق لفظ است ـ بدون تحقق معنایی که بدان نامیده شده است ـ.

این اشکال به آنچه که مکرراً بدان اشاره شده دفع می‌گردد و آن اینکه: ذات او تعالی عین اراده و رضاست، پس درواقع اراده مبدأ صدور فعل می‌باشد، و این برترین نوع فعل است که به‌واسطهٔ اراده حاصل می‌شود؛ و اینکه: بین وجوبِ عنه و وجوبِ علیه فرق است؛ و اینکه ذات او اگرچه امری بسیط است که عین ارادهٔ اوست، ولی ذاتش ذاتی است که در آن، روابط و مناسباتی با هویات ممکنات اعتبار می‌شود، و او را به‌حسب معانی صفات و اسمائش نسبت‌ها و اضافاتی با اعیان ماهیاتی که در ازل ثابت‌اند می‌باشد، در حدّ علم اجمالی و عقل بسیط او به‌گونه‌ای، و در حدّ مفصّل به‌گونه‌ای دیگر؛ اما بساطت و اجمال: با قیاس به هویّت وجودی اوست که اصلا به هیچ‌وجهی ترکیب در آن نمی‌باشد، نه از حیث عقل و نه از جهت ذهن ـ البته به‌حسب تحلیل عقلی ـ و نه از حیث عین و خارج ـ به‌حسب تعدّد خارجی ـ اوّلی مانند مرکّب عقلی از جنس و فصل و یا ماهیت و وجود می‌باشد و دومی مانند مرکّب از مادّه و صورت و یا آنچه در روند این دو است می‌باشد، و با قیاس به معانی صفات و مفهومات اسماء او، عالَم ربوبی و صُقع الهی، جِدّاً و به‌واقع کثیر است، به‌گونه‌ای که به‌واسطهٔ این کثرت، احدیّت حق‌متعال و بساطتش رخنه‌ای برنمی‌دارد؛ و این جدّاً امر شگفتی است و ما به‌واسطهٔ اصولی که بنیان آنها را ریختیم و براهینش را محکم و استوار ساختیم، راهش را روشن و آشکار کردیم.

لذا گوییم: اگر ذاتش را به‌اعتبار انضمام این روابط و مخصّصاتی که از آنها تعبیر به خزاین و گنجینه‌ها شده اخذ و اعتبار کردی ـ چنانکه فرموده: وان من شئی الّاعندنا

خزائنه و ما ننزله الابقدر معلوم، یعنی: هیچ‌چیزی نیست جز آنکه خزاین و گنجینه‌هایش نزد ماست و ما آن را جز به مقدار مشخص و معلومی فرود نمی‌آوریم (۲۱ ـ حجر) برایش ایجاد واجب و لازم می‌شود، و یک‌یک حقایق ممکنات و یک‌یک اعداد و اشخاص زمانی و مکانی آنها را ــ هر کدام را در وقت و مکان خود ــ اراده می‌کند؛ و اگر ذاتش را به ذات خود بدون اعتبار این روابط و مخصّصاتی که از آنها تعبیر به اراده‌ها [۱] و یا تعلّقات و یا توجّهات می‌شود اخذ و اعتبار کردی، ذات او بدون اعتبار اینها، مخلوقی از مخلوق دیگر تخصیص‌بردار نیست [۲] و ممکنی از ممکن دیگر امتیاز پیدا نمی‌کند، لذا در این هنگام صدور فعل از او واجب و لازم نمی‌شود، پس موجَب بودن او جز به اعتبار این روابط لازم نمی‌آید، پس صدق می‌کند اینکه ذاتش، اشیاء را به اراده‌هایی که بدو منضم می‌شود انجام می‌دهد، بنابراین ذات او به‌گونه‌ای است که از او به‌حسب هر ارادهٔ خاصّی، ممکنی معیّن و مخلوقی خاص صدور می‌یابد.

از آن جمله اینکه: در بعضی از احادیث امامان پاک ما که از خطا و نقص مبرایند ـ و بر تمام ایشان و بر تبارشان درود الهی باد ـ به‌حسب آنچه که راویان حدیث، مانند شیخ بزرگوار محمدبن یعقوب کلینی ـ در کتاب کافی ـ و صدوق‌بن بابویه قمی ـ در کتاب توحید و کتاب عیون اخبار رضا علیه‌السلام ـ که خداوند مقامات آن دو را چندین برابر کناد ـ از حدوث اراده و مشیت روایت کرده‌اند آمده که: اراده و مشیت از صفات فعل است نه از صفات ذات، و این به ظاهرش منافی این است که اراده او عین ذات اقدسش می‌باشد.

از این امر شیخ و استاد ما که خداوند سایه‌اش را گسترده دارد چنین پاسخ داده که:

۱. اگر گویی: روابط، نسبت‌های معانی اسماء و صفات‌اند به اعیان ثابته، درحالی که اراده یکی از صفات است، و مرید یکی از اسماء است، چگونه تمام آنها و یا تمام نسبت‌های آنها اراده است؟ گویم: مراد از اراده‌ها، اقتضاهای صفات است، و درخواست‌های اسماء مقتضیات آنها می‌باشند، اراده نیز اقتضا و درخواست است. «سبزواری»

۲. یعنی مخلوقی معیّن ــ از حیث تعین نوعی و یا شخصی ــ بلکه منسوب به ذات او به ذاتش، فعل مطلق و نوری است که مجرد و رهای از تاریکی می‌باشد، چنانکه گفته‌اند: منزه است آنکس که وحدت را به وحدت و کثرت را به کثرت ربط داده است، بر این سخن اشکال نمی‌شود که بنابراین به اعتبار ذاتش صدور و «لاصدور» جایز می‌باشد، پس چگونه انکار سخن آنکس را می‌کند که تفسیر قدرت را به جایز بودن به این اعتبار جایز شمرده است؟ «سبزواری»

اراده گاهی اطلاق می‌گردد و مراد از آن امرِ مصدری نسبی [1] ـ یعنی احداث و ایجاد ـ است، و گاهی مرادِ از آن، حاصل است ـ یعنی فعل حادث متجّدد ـ همان‌گونه که علم او به اشیاء دارای مراتبی است، و آخرین مراتبش وجود موجودات خارجی، و صدور آنها از وی آشکار و غیر پوشیده است، پس آنها به ذات و هویات خودشان که مرتبط بدویند، علوم او به‌گونه‌ای، و معلومات او به اعتباری می‌باشند، پس معلومیّت آنها برای او عین ذات آنهاست، نه عالِمیّت او مر آنها را عین ذات آنهاست، پس آن (عالِمیّت) عین ذات مقدس اوست، بنابراین علم ـ به‌معنی عالِمیت ـ عین ذات اوست، پس (علم) قدیم است، و به‌معنی معلومیّت، عین این ممکنات است، پس (علم) حادث است؛ همین‌طور [2] اراده او تعالی نیز دارای مراتب است، و آخرین مراتب آن به‌عینه، موجودات متقرر بالفعل (اعیان خارجی) می‌باشند، و عین اراده بودن آنها یعنی مرادیّت آنها مر او را، نه به معنی مریدیّت او مر آنها را، و آنچه که بدان، فعلیّت اراده و رضا و مبدئیت تخصیص است، آن عین ذات حقیقی اوست، و این در اختیار قوی‌تر از برانگیخته شدن اراده و رضا ـ بالفعل ـ از امری زائد بر نفس ذات فاعل می‌باشد، پایان سخن استاد بزرگوار.

گویم: اینجا رازی بزرگ از اسرار الهی است که بدان اشاره‌ای کوتاه می‌کنیم و آن اینکه: امکان دارد عارف بینایی حکم کند که وجود این اشیاء و موجودات خارجی، از مراتب علم و ارادهٔ او ـ به‌معنی عالِمیّت و مریدیّت نه به معنی معلومیّت و مرادیّت

۱. مراد استاد محافظت بر تنزیه است به اینکه علم ـ به معنی عالِمیت ـ در هر مرتبه‌ای که باشد قدیم است نه حادث، و همین‌طور اراده، برای اینکه تحقیق نشان می‌دهد که تمام مراتب علم ـ از عنایت و لوح و قضا و قَدر ـ از آن‌روی که علم خداوند متعال‌اند قدیم‌اند، و همین‌طور اراده و توفیق در نزد من این است که خدای را دو اراده است: یکی ابتهاج و سرور ذات است ـ بالذات ـ در مرتبهٔ ذات، و دیگری عبارت از محبت افعالی در مقام فیض مقدس و وجود منبسط است، و این است که معصوم علیه السلام فرموده: خلق‌الله الاشیاء بالمشیئة والمشیئة بنفسها، و آن امر الهی و کلمه «کن» است و برخی از متکلّمان که گفته‌اند: ارادهٔ الهی امر اوست و کراهتش نهی او، بدان بازمی‌گردد، پس آنچه که عین ذات اوست، آن اوّلی است و آنچه از صفات اوست آن دومی است، و آن ـ از آن‌روی که آن است ـ مضاف به اشیاء است و بالعرض حادث، و از آن‌روی که مضاف به خداوند است، واجب به وجوب اوست و قدیم به قِدم وی، چون آن مانند معنی حرفی و ظهور ارادهٔ ذاتی می‌باشد، و ظهور شئی، مباین و جدای از شئی نیست. «سبزواری»   ۲. این خبر هفت سطر بالا: همان گونه که علم او به اشیاء دارای ... «م»

تنها ـ می‌باشد، و این چیزی است که امکان تحصیلش برای آن کس که واقف به اصول پیشینی که گفته شده می‌باشد.

۹
فصل
در تأیید سخنان گذشتهٔ خود، یعنی فرق بین ارادهٔ خداوند سبحان و ارادهٔ ما ـ از طریق روایت و نقل حدیث ـ

پیش از این گفته آمد که روش ما در آنچه که انجام دادیم و یا ارادهٔ تحصیلش را نمودیم اینکه: نخست آن را تصوّر کرده و به فایده‌اش که به ما بازمی‌گردد تصدیق گمانی و یا جهلِی خیالی و یا علمی می‌کنیم، به اینکه در آن یک‌نوع منفعتی و یا خیری از خیرات حقیقی و یا گمانی ـ خواه عینی و خارجی باشد و یا شُهرت و ستایش و مدحی که به جوهر ذات ما و یا به قوّه‌ای از قوای ما بازمی‌گردد ـ باشد؛ از این علم تصوّری و این حکم تصدیقی شوقی بدان (فعل) برانگیخته می‌شود، و چون شوق نفسانی قوی شده و شدت پیدا کرد، قوّهٔ ارادی به حرکت آمده و اراده‌ای که به‌نام اجماع نامیده می‌شود حصول پیدا می‌کند، این اراده در انسان از قوّه‌ایست که فوق قوّهٔ شوقی حیوانی است که منشعب به شهوت و غضب می‌شود و آن، عقل عملی است، و در غیر انسان اشتداد حال آن قوّه است، چنانکه پیش از این بر آن آگاهی داده شد.

خلاصه آنکه از آن دو، قوّهٔ محرِّک که در عضله و ماهیچه‌هاست برانگیخته شده و آنها را از جهت بسط و یا قبض (دادن و گرفتن) حرکت می‌دهد و با حرکت آنها اعصاب و اعضا به حرکت آمده و مراد حاصل می‌گردد؛ این مبادی در افعال خارجی ما ـ در ما ـ متعدّد است، امّا قیّوم تعالی، ذاتش برتر از کثرت و داعی خارجی و انفعال و ابتهاج و سرور به آنچه آن‌سوی ذات اوست می‌باشد، چون او نهایت مطالب و مقاصد بوده و او را هرگز شوقی، و محبتی به ماسوای خود، و قصدی به تحصیل چیزی که فاقد آن است نیست، و این را بارها دانستی؛ بلکه او به ذات خود مبتهج و مسرور و عاشق ذات خود است، لذا از این ابتهاج، حصول دیگر خیرات و ابتهاجها، به‌گونهٔ فعل و ابداع و افاضه ـ نه به‌گونهٔ انفعال و اتصاف و طلب حصول ـ لازم آمده و پخش می‌شود.

در این باب آیات قرآنی برای تدبرکنندگان و تفکرکنندگان در معانی آنها فراوان است، چنانکه فرموده: والله الغنی و انتم الفقراء، یعنی: خداوند بی‌نیاز و شما نیازمندید (۳۸ ـ محمد) پس او از هر جهت از غیرخودش بی‌نیاز است و غیر او از هر جهت ـ به‌حسب ذات و صفات و افعالشان ـ بدو نیازمندند، اگر او را در فعل و بخششش قصدی زائد و یا هدف و یا شوق و یا درخواست طاعت و یا ستایش و یا مدحی بود، از هرجهت از غیرخودش بی‌نیاز نبود، چنانکه فرموده: والیه یرجع الامر کلّه، یعنی: تمام کارها بدو بازمی‌گردد (۱۲۳ ـ هود) و: الا الی الله تصیر الامور، یعنی: آگاه باشید! کارها یکسره بدو بازمی‌گردد (۵۳ ـ شوری) و امثال این از آیات که جِداً فراوان است.

این آیات دلالت بر این دارد که او غایت هرچیزی است و در فعلش هیچ غایت و هدفی جز ذات اقدسش نمی‌باشد، بنابراین اگر او را ارادهٔ زائد و یا داعی و مرجِّحی از خارج بر فعلش باشد، ذات اقدس او غایت موجودات و بازگشتگاه تمام اشیاء نخواهد بود، پس از این آیات و امثال آنها دانسته می‌شود که: ارادهٔ او نسبت به اشیاء، عین علم اوست بدان‌ها، و هردو عین ذاتش می‌باشند.

اما احادیث: از احادیثی که از امامان و سروران ما علیهم‌السلام ـ در کتاب کافی و غیر آن درباب اراده روایت شده، حدیثی است که (جامع کافی) آن را از احادیث صحیح برشمرده است: عن صفوان‌بن یحیی قال قلت لابی‌الحسن علیه‌السلام اخبرنی عن الارادة من الله و من‌الخلق، قال فقال: الارادة من‌الخلق الضمیر و مایبدولهم بعد ذلک من الفعل، و اما من الله فارادته احداثاً لا غیر ذلک، لانه لایروّی و لایهمّ و لایتفکر، و هذه الصفات منفیة عنه، و هی صفات الخلق، فارادة الله الفعل لاغیر ذلک، یقول له «کن» فیکون، بلالفظ و لانطق بلسان و لاهمة و لاتفکر و لاکیف لذلک، کما انه لاکیف له؛ یعنی: صفوان گوید: به حضرت ابوالحسن علیه‌السلام عرض کردم: ارادهٔ خداوند و ارادهٔ مخلوق را برایم بیان کنید، فرمود: ارادهٔ مخلوق ضمیر و آهنگ درونی آنان و آنچه بعد از آن از ایشان سر می‌زند است، اما ارادهٔ خداوند عبارت از پدید آوردن اوست نه چیزی دیگر، زیرا او نمی‌اندیشد و آهنگ نمی‌کند و تفکر نمی‌نماید، این صفات در او نیست و اینها صفات مخلوق است، پس ارادهٔ خداوند همان فعل اوست نه چیزی دیگر، به هر چیزی که خواهد گوید: باش! در دم وجود می‌یابد، بدون لفظ و

سخن به زبان گفتن و آهنگ کردن و تفکر نمودن، ارادهٔ خداوند چگونگی ندارد، چنانکه ذات او چگونگی ندارد.

شاید مراد از ضمیر، تصور فعل و آنچه پس از آن از اعتقاد نفع در آن سر می‌زند باشد و سپس برانگیخته شدن شوق از قوّهٔ شوقی، بعد از آن تأکّد و استواری و اشتدادش به‌گونه‌ای که اجماع ـ که به‌نام اراده نامیده شده ـ حصول پیدا کند، اینها مبادی افعال ارادی قصدی در ما می‌باشد، درحالی که خداوند سبحان از تمام اینها مبرّاست، پس فعلی که با اختیار از ما صادر می‌شود، بین جوهر ذات ما و بین آن، امور انفعالی فراوانی واسطه‌اند که بعضی از آنها از باب ادراک‌اند و بعضیشان از باب حرکت فکری‌اند و برخی از آنها از باب شهوت و غضب‌اند و برخی دیگر از باب فعل تحریکی ـ مانند جذب و دفع ـ می‌باشند.

اما حضرت ربوبی: فعلش مترتّب بر نفس ذاتش است، بدون اینکه بین او و فعلش ـ از صفات و احوال عارضی و پیش آمدهایی که ناشی از اهداف و اشواق و آهنگ کردن‌ها و قصد نمودن‌ها و غیراینها از انفعالات و تغییرات می‌باشد ـ چیزی واسطه باشد؛ آری! افعال او ـ به‌واسطهٔ صدور موجودات از او بر ترتیب برتر پس از برتر ـ بعضیشان بر بعض دیگر مترتب می‌شود.

از هشام‌بن حکم در حدیث زندیقی که از حضرت صادق علیه‌السلام سئوال کرد آمده که یکی از سئوالات او این بود که به آن حضرت عرض کرد: فله رضاء و سخط؟ فقال ابو عبدالله علیه‌السلام: نعم! ولکن لیس ذلک علی ما یوجد من المخلوقین، و ذلک ان الرضاء حال تدخل علیه فتنقله من حال الی حال، لان المخلوق اجوف معتمل مرکب، للاشیاء فیه مدخل، و خالقنا لا مدخل للاشیاء فیه، لانه واحد واحدیّ الذات و اَحدیّ المعنی، فرضاه ثوابه و سخطه عقابه، من غیر شئی یتداخله فیهیجه و ینقله من حال الی حال، لان ذلک من صفة المخلوقین العاجزین المحتاجین؛ یعنی: هشام‌بن حکم گوید: از جمله پرسش زندیق از امام علیه‌السلام این بود که خدا خشنودی و خشم دارد؟ حضرت فرمود: آری! ولی خشم و خشنودی او طبق آنچه در مخلوقین پیدا می‌شود نیست، زیرا خشنودی حالتی است که به انسان وارد می‌شود و او را از حالی به حالی برمی‌گرداند، چونکه مخلوق، تو خالی ساخته شده و به‌هم آمیخته است،

هرچیز در او راه دخولی دارد، درحالی که خالق ما را راه دخولی برای اشیاء نیست، زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است، پس خرسندی او پاداش او و خشمش کیفرش می‌باشد، بدون اینکه چیزی در او تأثیر کند و او را برانگیزاند و از حالی به حالی گرداند، زیرا این تغییرات از صفات مخلوقات ناتوان نیازمند است.

و همانند این روایت را ابوجعفر بابویه قمی در کتاب توحید روایت کرده و در آن آمده که: ان الرضاء و الغضب دخال تدخل علیه، و خالقنا لامدخل للاشیاء فیه، لانه واحد و اَحدی الذات و اَحدی المعنی، یعنی: خشنودی و غضب حالتی است که بر انسان وارد می‌شود، درحالی که خالق ما را راه دخولی برای اشیاء نیست، زیرا او یکتاست، ذاتش یگانه و صفتش یگانه است.

گویم: توصیف مخلوق به اجوف و توخالی، تشبیهی است درنهایت نیکی و بلاغت در سخن، و آن در مقابل توصیف خداوند است به صمد (توپری) و این بدان جهت است که: هر ممکنی ترکیب یافتهٔ از ماهیت و وجود است، و ماهیت از آن‌جهت که در ذاتش حصولی ندارد مانند عدم است و این وجود است که آن را تحصّل و عینیّت می‌بخشد، گویی که بدان احاطه دارد ـ مانند احاطهٔ کُرهٔ توخالی فضاداری که آن را تعیّنی جز به‌واسطهٔ محدِّد ـ (حدود بخش) نمی‌باشد ـ و نیز دانستی هویات وجودی هر ممکنی همنشین با اَعدام و نقایص بوده و آنها را فضاهای توخالی ـ به‌حسب آن اَعدام و نقایص ـ می‌باشد، و هرچه که وجود فرود آید و از کانون خیر و عطا دور شود، در او عدم و نقصان فزونی یابد، گویی که توخالی بودنش بیشتر گردیده و بلندیش کمتر و قوامش باریک‌تر شده است.

سپس (گویم:) موجودات طبیعی مرکّب از مادّه، یعنی آنچه بدان شئی بالقوّه است، و صورت، یعنی آنچه بدان شئی بالفعل است می‌باشند، و گویی که صورت، محیط به مادّه است، چون صورت است که مادّه را حصول داده و تعیّن می‌بخشد، زیرا از حیث ذات مبهم است و از جهت هویت، عدمی، پس هرچیزِ طبیعیِ مادّی گویی که توخالی است.

چون این گفته شد بدان که: علّت اینکه شئی به‌گونه‌ای است که اموری خارجی بدان الحاق می‌شود و لواحق عارضی بر آن داخل می‌گردد، به‌جهت مشتمل بودن آن شئی

است بر بالقوه بودن و امکان و اَعدام و یا قصورات و نارسائیها، پس نیازمند به چیزی است که بدان استکمال یابد و بدان، ذاتش از عدم به وجود، و از قوّه به فعل و از نقص به کمال خارج گردد، از این‌روی است که خداوند در هر مخلوقی، توجه به‌سوی کمال و طلب تمامی که مناسبش است ـ برای تقرب به خدای متعال ـ نهاده است، و یا به عشق عقلی ـ چنانکه مقربان راست ـ و یا به شوق نفسانی ـ چنانکه نفوس عالی مشتاقان راست ـ و یا به شوق حیوانی شهوی ـ چنانکه نفوس پست راست ـ و یا به حرکت وضعی و یا کمیّ و یا کیفی و یا اَینی ـ چنانکه طبایع فلکی و عنصری راست ـ خلاصه آنکه غیر حق‌متعال خالی از نارسائیها و ناداری نبوده و نیازمند به تمام و کامل‌کننده و محصِّل وجود خویش می‌باشند، پس او به این معنی توخالی است، بنابراین آن‌کس که به هیچ‌وجهی از وجوه توخالی نبوده و مطلقا در او از جهت نقص و تمام، ترکیبی نیست، پروردگار یکتای واحد صمد است.

بدان احادیثی که از امامان معصوم ما ـ سلام‌الله علیهم ـ در این باب نقل شده فراوان است و ما به همین مقدار بسنده کردیم تا نقل تمام آنها سخن را به درازا نکشاند و مراجعه به کتابهای حدیث، برای کسی که می‌خواهد بر آنها آگاهی پیدا کند آسان باشد؛ اما نقل از غیرآنان ـ از اهل علم و توحید ـ: ابن‌سینا در تعلیقاتش بر کتاب شفا ـ در بیان ارادهٔ او تعالی ـ گوید: تمام این موجودات، صادر از ذات اویند و آنها مقتضای ذات اویند و غیرمنافی او، و چون عاشق ذات خودش می‌باشد پس تمام این اشیاء ـ به‌جهت ذاتش ـ مراد او می‌باشند، و مراد بودن آنها مر او را، به‌جهت هدفی که آن‌سوی ذاتش باشد نیست، بلکه فقط به‌جهت ذاتش است و بس، زیرا آنها مقتضای ذات اویند، پس موجودات از آن‌روی که موجودات‌اند مراد نیستند، بلکه به‌جهت ذاتش و به جهت آنکه مقتضای ذاتش هستند مرادند [۱]؛ مثلاً اگر تو چیزی را دوست‌بداری، تمام آنچه که از آن صادر می‌گردد را هم برای آن چیز دوست داری، ولی ما هر چیز را برای شهوت و یا لذت دوست می‌داریم نه برای ذات آن شئی مراد، و اگر شهوت و لذت و غیر این دو از چیزها، به ذات خودشان شعور و آگاهی داشتند و مصدر افعال صادر شوندهٔ از آنها ذاتشان بود، باید این اشیاء را برای ذاتشان اراده

۱. و التفات و توجه عالی به سافل ـ بالذات ـ لازم نمی‌آید «سبزواری»

می‌کردند، و اراده جز برای آن‌کس که به ذات خودش شعور و آگاهی دارد نیست.

سپس گوید: ما روشن کردیم که واجب‌الوجود، تامّ و بلکه فوق تمام است، پس جایز نیست که فعل او برای غَرَض و هدفی باشد، پس جایز نیست چیزی را که موافق اوست بداند و مشتاق بدان شود و سپس تحصیلش کند، بنابراین اراده‌اش از جهت علم این است که بداند آن شئی در نفس خود خیر و نیکوست، و وجود آن لازم می‌آورد که فلان‌گونه باشد تا وجود برتری باشد، و بودن آن شئی از نبودنش بهتر است، پس بعد از این علم، نیازی به ارادهٔ دیگری ندارد تا شئی موجود باشد، بلکه نفس علمش به نظام اشیاء ممکنی بر ترتیب برتر، سببِ موجِب است برای این اشیاء ـ بر نظام موجود و ترتیب برتر ـ خلاصه آنکه: لوزام ذات خود، یعنی معلومات را این‌گونه نبوده که نمی‌دانسته و سپس بدان‌ها راضی و خشنود شده است، بلکه چون صدورآنها از او مقتضای ذاتش است، نفس صدور آنها از او، نفس رضای اوست بدان‌ها، بنابراین صدور آنها از وی، منافی ذاتش نبوده و بلکه مناسب ذات فاعل است، و هرچه که منافی نیست و با این‌همه فاعل می‌داند که او فاعل آن است، آن مراد او می‌باشد، چون مناسب اوست.

حال گوییم: این موجودات از مقتضای ذات واجب‌الوجود به ذات خود که معشوق اوست ـ با علم او که می‌داند خود فاعل و علّت آنهاست ـ صادر شده است، و هرچه که از چیزی بدین صفت صادر می‌شود، آن چیز با آن فاعل منافی نیست، و هر فعلی که از فاعلی صادر شود و با آن فاعل منافی نبوده باشد، آن مراد آن فاعل است، پس تمام اشیاء مراد واجب‌الوجودند، و این مراد، همان مرادِ خالی از غَرض و هدف است، برای اینکه غَرَض و هدف در رضای او به صدور این اشیاء این است که مقتضای ذات او که معشوقش است می‌باشد، پس رضای او به صدور اشیاء، برای ذاتش می‌باشد، بنابراین غایتِ در فعل او، ذاتش می‌باشد؛ مثال آن اینکه: اگر چیزی را برای انسانی دوست می‌داری، در حقیقت محبوب، آن انسان است، همین‌طور معشوق مطلق، ذات اوست.

و مثال اراده در ما اینکه: وقتی چیزی را اراده کردیم مشتاق آن می‌شویم، چون بدان نیازمندیم، ولی واجب‌الوجود آن را به‌گونه‌ای که بیان داشتیم اراده می‌کند، ولی مشتاق

آن نمی‌شود، چون از آن بی‌نیاز است، پس غرض و هدف، جز باشوق نیست، زیرا گفته می‌شود: چرا این را طلب کردی؟ گوید: چون طالب بودم و می‌خواستم، و اگر شوق نباشد، غَرض و هدف نیست، پس آنجا غَرض و هدفی در تحصیل مقصود، و غَرضی در آنچه که تحصیل آن را در پی دارد نیست، زیرا تحصیل چیزی غَرض و هدف است و نفعی که آن تحصیل را در پی دارد نیز غرض است، و غایت گاهی نفس فعل است و گاهی نفعی است که تابع فعل است، مانند راه رفتن، که گاهی غایت است و گاهی ورزش، غایت است، و همین‌طور بنا و ساختمان، گاهی غَرض و هدف است و گاهی سکونت در آن غرض است؛ و اگر انسان کمالی را که حقیقت واجب‌الوجود است بشناسد، سپس اموری را که بعد از آن (کمال) است ـ بر مثال او ـ تنظیم کند، به‌طوری که امور بر غایت نظام باشد، غَرض و هدف درواقع واجب‌الوجود به ذات خود ـ که همو کمال است ـ می‌باشد، پس اگر واجب‌الوجود به ذات خود همان فاعل است، پس همو غرض و غایت هم می‌باشد، و همین‌طور اگر ما کمال را در ساختمان خانه‌ای که آن را بنا می‌کنیم شناخته و سپس امور آن بنا را بر مقتضای آن کمال ترتیب دادیم، غَرض و هدف آن کمال است، و چون آن کمال همان فاعل است، پس فاعل و غَرض یکی است.

مثال این اراده در ما اینکه: وقتی چیزی را تصوّر کرده و دانستیم که او سودمند و یا درست است، این اعتقاد و تصوّر، قوّهٔ شهوانی را ـ اگر آنجا مرجِّح و برتری‌دهنده و مانعی نباشد ـ به‌حرکت می‌آورد، پس بین تصوّر و اعتقاد گفته شده، و بین حرکت قوّهٔ شهوانی ارادهٔ دیگری جز نفس این اعتقاد نمی‌باشد؛ ارادهٔ واجب‌الوجود هم همین‌طور است، یعنی نفس معقولیّت اشیاء برای او به‌گونه‌ایست که بدان اشاره کردیم و آن علّت وجود اشیاء است، چون نیاز به شوقی تا آنکه آن را انجام داده و درخواست حصولش را کند ندارد، ولی ما نیازمند به قوّهٔ شوقی هستیم و در اراده، محتاج به شوقیم تا آنکه به‌واسطهٔ آلات، آنچه را که موافق (خواست) ماست بطلبیم و بدست آوریم، برای‌اینکه فعل و در کارگیری آلات در پی شوقی است که پیش از آنها بوده است، و آنجا نیازی به این شوق و در کارگیری آلات نیست، و آنجا جز علم مطلق به نظام موجودات، و علم او به برترین وجوهی که واجب است موجودات بر آن وجه باشند، و علم او به بهترین

ترتیب‌ها نمی‌باشد، و این به‌عینه همان عنایت است.

زیرا ما اگر امر موجودی را خواستیم ترتیب بدهیم، باید نخست نظام برتر را تعقل کرده، سپس موجوداتی را که ایجادشان را به‌حسب آن نظام برتر و به مقتضای آن اراده کرده‌ایم ترتیب دهیم، و چون نظام و کمال، نفس فاعل است و سپس موجودات از مقتضای آن صادر می‌گردند، در آنجا عنایت که نفس اراده است حاصل است، و اراده نفس علم است، و علّت آن اینکه: فاعل و عنایت یک چیزاند، و عنایت عبارت از این است که واجب‌الوجود به ذات خود تعقل می‌کند که اعضای انسان لازم است چگونه باشد، و اینکه حرکت آسمان لازم است چگونه باشد، تا آنکه آن دو برترین باشند و نظام خیر در آن دو موجود باشد، بدون اینکه این علم شوق و طلب و یا غَرض و هدف دیگری را جز علم او بدانچه گفتیم ـ یعنی موافق بودن معلوم با ذات او که معشوق اوست ـ در پی داشته باشد، برای‌اینکه غرض و هدف اگر نگرش به اسفل باشد ـ یعنی خلق را برای غَرضی خلق کرده و هدف، خلق و یا کمالات موجود در خلق، یعنی آنچه که خلق در پی دارد بوده ـ طلب کمالی بوده که اگر خلق نمی‌کرد نداشت، و این شایستهٔ واجب‌الوجود از تمام جهات نیست.

سپس گفته: ارادهٔ واجب‌الوجود به ذات خود را دانستی که آن به‌عینه علم او وآن به عینه عنایت اوست، و اینکه این اراده حادث نیست، و بیان داشتیم که ما هم این‌گونه اراده داریم.

و در تعلیق دیگر گوید: همان‌طور که باری‌تعالی وقتی تمثّل پیدا کند، این تمثّل، وجود را از پی دارد، همین‌طور وقتی ماهم تمثّل پیدا کردیم [۱]، آن را شوق دنبال می‌کند، و چون مشتاق شدیم، آن را برای تحصیل شئی، حرکت اعضا پیروی می‌کند.

بدان که قدرت عبارت از این است که فعل متعلّق به مشیت باشد، بدون اینکه با آن چیز دیگری اعتبار شود، ولی قدرت در او (تعالی) ـ نزد ما ـ علم اوست، برای‌اینکه وقتی دانست و تمثّل پیدا کرد، وجود شئی واجب و لازم می‌شود؛ و قدرت در ما ـ نزد مبدأ محرِّک ـ عبارت از قوّهٔ محرِّک است نه قوّهٔ عالِمی، و قدرت در او خالی از امکان

۱. یعنی وقتی آینه نفس ما مصوّر به صور علمی شد، شوقی بدون اینکه شوق دیگری بین آن دو واسطه باشد آن را پیروی می‌کند. ـ «سبزواری»

است، و آن عبارت از صدور فعل است از او ـ فقط ـ بدون اینکه با آن وجوبِ استثنای یکی از دو جزء اعتبار شود، نه اینکه او اراده کرد، و نه اینکه اراده نکرد [۱]، و این مانند قدرت در ما نیست، برای اینکه قدرت در ما به‌عینه قوّت است، درحالی که همین در او (تعالی) فقط فعل است، برای اینکه اگر بدین‌گونه اعتبار نشود، در او (تعالی) امکان لازم می‌آید و واجب‌الوجود از این امر مبرّاست؛ و همین‌طور اگر اعتبار نشود که قدرت او به‌عینه اراده و علم اوست، در صفاتش تکثّر لازم می‌آید؛ پس لازم است که بازگشت آنها به علم باشد، چنانکه بازگشت ارادهٔ او به علمش می‌باشد، و اراده در ما، تابع غَرض و هدفی است، درحالی که در او ـ غیرذاتش ـ هیچ غَرض و هدفی نیست.

سپس گوید: صدور اشیاء از ذات او برای غَرضی نیست، پس آن رضای اوست، نه اینکه اشیاء از او صادر شده و سپس به صدور آنها از او راضی می‌شود؛ و قدرت در او محال است که به‌واسطهٔ امکان باشد، زیرا او وقتی کاری را انجام می‌دهد، خواسته است و وقتی انجام نداده، نخواسته است (این برای آن است) که تا فعل و قدرت تمام باشند.

و باز گفته: حکمت عبارت است از معرفت وجود واجب، و او اوّل تعالی است، او را هیچ عقلی ـ آن‌گونه که او ذاتش را می‌شناسد ـ نمی‌شناسد، پس حکیم درواقع، او اوّل تعالی است، و حکمت ـ در نزد حکما ـ بر علم تامّ واقع می‌گردد، و علم تامّ درباب تصوّر آنکه: تصوّر به‌واسطهٔ حدّ باشد، و درباب تصدیق آنکه: شئی را با اسبابش ـ اگر دارای سبب باشد ـ بداند، و اما آنچه که دارای سبب نیست، او به ذات خودش تصوّر می‌شود و به ذات خودش ـ مانند واجب‌الوجود ـ شناخته می‌شود [۲]، زیرا او را حدّی

۱. تا.... اراده نکرد، این دو جزء است که استثناء شان معتبر نیست، و مراد اینکه: او به اراده‌ای زائد اراده نکرد، خلاصه آنکه تعریف بدون ذکر استثناء تمام است، یعنی وقتی گفت: قادر کسی است که اگر اراده کرد انجام می‌دهد و اگر اراده نکرد انجام نمی‌دهد، تمام است، وگرنه باید ارادهٔ عینی باشد که استثنایش متحقق است، چنانکه گفته‌اند: ولی خواست، پس انجام داد «سبزواری»

۲. برای اینکه علم به حقیقت وجود جز به علم حضوری امکان‌پذیر نیست، پس واجب‌الوجود جز به شهود اشراقی دانسته نمی‌شود، و علم حضوری برای هر عقل و نفسی به ذات خودش علم به اوست، ولی نه علمِ به کُنه، و اطلاق تصوّر بر این علم یا حقیقی است و یا تسامُح است.. و مراد ابن‌سینا از متصوَّر بودن او به ذات خود و معروفیتش به ذاتش: معلومیّت اوست به علم حضوری برای مجردات، نه معلومیّت او مطلق به کُنه؛ بلکه به نفس معلومیّت آنها مر ذاتشان راست، چون ذات اسباب (سبب‌ها) جز به اسبابشان دانسته نمی‌شود، چنانکه امام(ع) فرمود: ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله «سبزواری»

نیست و به ذات خودش تصوّر می‌شود، زیرا در تصوّر او نیاز به چیزی نیست، برای اینکه او «اوّلی التصوّر» است و به ذات خودش شناخته می‌شود، چون سببی ندارد، و بر فعل محکم واقع می‌شود، و فعل محکم یعنی: تمام آنچه را که موجود در وجود و حفظ وجودش ضرورتاً و به‌حسب امکان نیاز دارد عطا می‌فرماید، اگر این امکان در مادّه باشد، به‌حسب استعدادی است که در آن است، و اگر در مادّه نباشد، به‌حسب امکان امر در نفس خودش ـ مانند عقول فعّال ـ می‌باشد، و به‌واسطهٔ تفاوت در امکانات، درجات موجودات در کمالات و نقصانات اختلاف پیدا می‌کند، پس اگر تفاوت امکانات در نوع باشد، اختلاف در نوع است و اگر این (تفاوت) در اشخاص باشد، اختلاف کمال و نقصان در اشخاص است؛ پس کمال مطلق، وجوب بدون امکان، و وجود بدون عدم، و فعل بدون قوّه، و حق (درست) بودن باطل می‌باشد؛ و هر بعدی، از اوّلی ناقص‌تر است، برای اینکه هر چه جز اوست، در ذات خودش ممکن است؛ سپس اختلاف بین بعدی‌ها از اشخاص و انواع، به‌حسب استعداد و امکان می‌باشد، پس هریک از عقول فعّال، برتر از آنکه پس از اوست می‌باشد، و تمام عقول فعّال، برتر از امور مادّی می‌باشند، سپس آسمانیها از تمام مادّیها ـ از عالم طبیعت عنصری ـ برترانند، و مراد ما از برتر بودن، قدیم‌تر و دیرینه‌تر بودن در ذاتش می‌باشد، زیرا وجود بعدی او ـ جز پس از وجود او ـ جایز نیست؛ و این امکانات اسباب شرّاند، از این‌روی هیچ امری از امور ممکنی، خالی از آمیزش شرّ نیست، برای‌اینکه شرّ عبارت از عدم است، چنانکه خیر عبارت از وجود است، و هر جا که امکان بیشتر باشد، شرّ هم بیشتر است؛ پایان سخن او.

از کسانی که این مسئله را محکم کرده و نهایت تحقیق را دربارهٔ آن نموده، از دانشمندان امامی مذهب ما، علامهٔ طوسی (خواجه‌نصیرالدین) در کتاب نقدالمحَصّل است، چون صاحب کتاب محصّل (خطیب‌رازی) که مذهب اشعری دارد گوید: مسئله: جایز نیست که خداوند چیزی را برای هدف و غَرضی انجام دهد ـ برعکس معتزلیان و بیشتر از فقیهان ـ چون هرکس که چنین باشد، به فعل آن شئی استکمال می‌یابد و استکمال یافتهٔ به غیر خود، به ذات خود ناقص است؛ و برای اینکه هر غَرضی که فرض شود، آن از ممکنات است، پس خداوند بر ایجاد آن از ابتدا قادر است، پس

واسطه بودن آن فعل بیهوده است؛ گفته نمی‌شود که تحصیل آن جز بدان واسطه امکان‌پذیر نیست؛ چون گوییم: چیزی که صلاحیّت آن را دارد که نوعی غَرض و هدف باشد، جز رسانیدن لذت به بنده نیست، و آن مقدور خداوند ـ بدون چیزی از وسایط ـ هست؛ دلیل آورده‌اند به اینکه: هرچه که برای غَرضی انجام می‌یابد بیهوده است، و کار بیهوده بر حکیم جایز نیست؛ گوییم: اگر مرادت از بیهوده، خالی از غَرض است، این استدلال به چیزی بر نفس آن چیز است، و اگر مرادت چیز دیگری غیرآن می‌باشد، آن را بیان و روشن کن.

ناقد محقق گوید: گویم: معتزلیان گویند: فعل حکیم خالی از غَرضی که داعی به آن فعل باشد نیست، وگرنه برتری بدون برتری‌دهنده لازم می‌آید، و فقیهان گویند: حکمِ به قصاص از آن جهت از ناحیهٔ شارع مقدس آمده تا مردمان از قتل و کشتن بپرهیزند، این از جانب شارع غَرض است، سپس مجتهدان بر این (قصاص) «اذن ـ اجازه» و «منع ـ بازداشتن» را در آنچه که شارع حکمش را در آن ـ به‌گونه‌ای که موافق غَرض باشد و یا موافق نباشد ـ تصریح نکرده فرع قرار داده‌اند؛ و برخی از قائلان به اغراض گویند: مراد راندن اشیاء ناقص است به کمالاتشان، و بخشی از کمالات هست که جز بدان راندن حاصل نمی‌شود، چنانکه رسانیدن جسم از مکانی به مکان دیگر جز به‌واسطهٔ حرکت دادنش امکان‌پذیر نیست و این غَرضِ از حرکت دادن آن است، پس تحصیل بعضی از اغراض ـ بدون واسطه قرار گرفتن افعالی خاص ـ محال است و محال، مقدور او نیست.

و اینکه گفته: صالح از آن‌جهت که غَرض است، جز رسانیدن لذت به بنده نیست و آن بدون چیزی از وسایط، مقدور خداوند است؛ حکم کلّی نیست، برای اینکه لذتِ گرفتن مزدِ کسب ـ بدون کسب ـ مقدور او نیست، و بیهوده، مطلقا فعلِ خالی از غَرض نیست، بلکه لازم است شرطی بدان اضافه شود که: از شأن آن فعل اینکه: از فاعلِ مختار آن، برای غَرضی صادر می‌شود.

اما آنجا که گفته: فاعلِ برای غَرضی، مستکملِ به غَرض است؛ حکمی است که از حکما گرفته و در غیر جای خودش مصرف کرده، چون آنان راندن اشیاء را به‌سوی کمالاتشان نفی نمی‌کنند، وگرنه علم منافع اعضا و قواعد علوم حِکمی ـ از طبیعیات ـ

و علم هیئت و غیرآن باطل شده و تمام علّت‌های غائی یکسره از اعتبار می‌افتد، بلکه گویند: افاضهٔ موجودات از مبدئشان، بر کامل‌ترین وجه ممکن است، نه اینکه ناقص خلق می‌کند و سپس به قصد دوم تکمیلش می‌سازد، بلکه مشتاق به کمالش خلق می‌کند نه به‌واسطهٔ در کارگیری تدبیر، و مرادشان از غَرض، از سرگیری این تدبیر است در استکمال ـ به قصد دوم ـ اما اهل سُنّت گویند: او هرچه را که اراده کند انجام می‌دهد، و از شأن فعل او این نیست که به نیکویی و زشتی توصیف گردد، زیرا بسیاری از ناقصان را پیش از استکمالشان نابود می‌سازد [1] و بسیاری حرکت‌کنندگان را به غیر غایات حرکاتشان حرکت می‌دهد، و در افعالش به چرا و چگونه مورد پرسش قرار نمی‌گیرد؛ پایان سخن ناقِد کتاب محصّل.

به پایان رسانیدن و به‌دست آوردن

بین حکما و اشعریان در اثبات علّت‌ها و غایات اشیاء و عَدم آنها نزاع و گفتگوست، پس هر فعل و حرکتی نزد حکما دارای غایت و سببی است، ولی نزد آنان این‌گونه نیست، چون آنان علّت و معلول و ایجاب و استلزام را در فاعل، مطلقا انکار دارند، خواه واجب‌الوجود باشد و یا غیر او، و این به‌سبب اثباتشان مر قدرت راست ـ به‌معنی گفته شده ـ بدون برتری‌دهنده و داعی؛ پس آنان با این مذهب و نظریّه‌ای که از ایشان مشهور است، دورترین خَلق خدا از شاهراه حکمت و معرفت‌اند، جز آنکه مراد

۱. بدان در اینجا دو غایت است: یکی رسیدن به جوار الهی ـ غایت غایات و منتهای خواست‌ها ـ و در این امر ناگزیر از گذر بر دروازهٔ بزرگ که انسان کامل و باب‌الله است می‌باشد و این به زودی واقع می‌شود، زیرا فیض الهی انقطاع‌پذیر نیست و کلماتش پایان‌پذیر نیست و مواد نابود شونده نیست، و همگان رو به‌سوی انسان کامل دارند و بر باب او وارد می‌شوند و برای او خلق شده‌اند، و اوست که متحرک و طولاً روندهٔ به‌سوی خدا و مخلوق برای خداوند متعال است.

دوم غایت مطلوب از هرچیزی است ـ به‌حسب آن چیز ـ از حیث وقوع آن چیز است تحت اسمی از اسماء حسنای الهی، و آن اسم رسانندهٔ آن چیز نیز هست، و بدان جهت که تمام اسماء الهی حُسناست و همگی صفاتش عُلیا، و به‌واسطهٔ فنای اشیاء در چشمهٔ بقا است که در حدیث از رسول‌خدا صلی‌الله علیه‌وآله آمده که: مرا بر یونس پیغمبر ـ فرزند متّی ـ برتری مدهید، از این‌روی بوده که حکما گفته‌اند: اجلهای اخترامی (ناگهانی) طبیعی است و نغمه‌های ناموزون موزون است، و چون این را دانستی، بطلان سخن آنان را که گویند: پیش از استکمالشان نابودشان می‌سازد، خواهی دانست. «سبزواری»

مشایخ و پیشینیانشان چیز دیگری باشد، و آن نفی «لِمیّت ـ چرائی» ـ که زائد بر ذات اوست ـ از او در فعل مطلقش باشد.

اما نزاع و گفتگوی بین حکما و معتزلیان در نفی غایت زائد از ذات او تعالی در فعل مطلقش، و اثباتش در او می‌باشد، برای‌اینکه حکما را نظر این است که فعل او تعالی مطلقا، برای غرضی غیراز خودش ـ از رسانیدن خیر به ممکنی و یا نفع و یا ثواب و پاداش و یا غیراینها ـ نمی‌باشد، ولی این غایات و اغراض بر افعال او مترتّب می‌گردد، ولی معتزلیان برای فعل او غَرضی که عاید بندگان می‌شود اثبات کرده‌اند، اما افعال خاص: برای هریک از آنها سبب غائی، و غَرضی برای فاعلش در آن ـ نزد آنان ـ می‌باشد که فاعل آن فعل بدان، استکمال می‌یابد، خواه بدو الحاقات زمانی ملحق گردد ـ چنانکه در فاعلهایی که تحت کون (و فساد)اند می‌باشد ـ و یا الحاقات غیر زمانی ـ چنانکه در فاعلهایی که مافوق کون (وفساد)اند می‌باشد ـ .

بدان که علّت غایی ـ همان‌طور که در مباحث علّت‌ها گفته آمد ـ عبارت از علّت فاعلیّت ـ به حقیقت و ماهیتش ـ برای فاعلیّت فاعل می‌باشد، و آن (علت غایی) از آن‌روی که مورد ملاحظهٔ فاعل در فعلش می‌باشد، غَرض و هدف نیز هست، و هردو ـ بالذات ـ متحداند و به‌واسطهٔ اعتبار، متغایر، پس در آنجا یک‌چیز است که به‌نام علّت غائی و غَرض نامیده می‌شود، و همین‌طور فایده‌ای که مترتّب بر فعل، و غایتی که فعل بدان منتهی می‌شود، ذاتاً متحداند و به‌واسطهٔ اعتبار، متغایر می‌باشند، پس خیریّت و تمامیّت که لازمهٔ وجود فعل در خارج است، از حیثی بر فعل، فایده مترتب می‌شود و از حیثی فعل، غایت را به‌سوی آن سوق می‌دهد؛ و در افعال فاعل مختار چهار امر است و اغراض و غایات، به غَرض آخری که مبدأ و منتهای تمام آنهاست ـ و آن به حقیقت غَرض و در مقام کنکاش غایت است ـ مترتّب و متسلسل‌اند.

و در طی این مباحث دانستی که: این معانی چهارگانه ـ یعنی علّت غایی و فایده و غایت و غَرض ـ تمامشان در فعل الهی یک چیزاند و آن ذات احدی اوست، و بازگشت آنها به عنایتی است که عبارت از علم تام به‌گونهٔ خیر به نظام، و ارادهٔ حقیقی به فعل خیر ـ بالذات ـ مطلقا، بنابراین عالَم اکبر ـ و آن انسان کامل بزرگ است ـ فاعل و غایتش از حیث اوّل و آخر و مبدأ و بازگشتگاه، خداوند سبحان، به‌حسب نفس ذاتش

می‌باشد، اما هر جزئی از اجزای نظام وجود، غَرض قریب و غایت قریب آن، به‌حسب خصوصیّت، چیزی غیر از ذاتش می‌باشد، چنانکه فاعل قریب آن، به‌حسب خصوصیّت، چیزی غیر از حق اوّل‌تعالی است، و همین‌طور غایت و فاعل در نظام شخص جزئی اِنسانی با تمام اجزا و طبایع و قوایش، نفس او که تعلّق به تمام بدنش دارد می‌باشد؛ اما فاعل و غایتِ قریبِ هر فعلِ مخصوص از افعال اعضاء، قوّهٔ مخصوصی از قوای نفسش ـ مانند جاذبه و دافعه و غاذیه و رشددهنده و مولّده و غیراینها تا هزاران هزار قوّه و فعل ـ می‌باشد، و بازگشت تمام آنها ـ اوّلی و آخری و ظاهری و باطنی ـ به نفس می‌باشد.

پس روشن و آشکار شد که فاعل مختار، اگر ممکن‌الوجود بوده و ذاتش ناتمام باشد، غَرض و هدفش از فعل، چیزی زائد بر ذاتش می‌باشد که آن کمال ذات و تمام آن است و بدان، در فعلِ استکمال و تمامی می‌یابد، و چون واجب‌الوجود ـ از آن‌روی که ذاتش کامل و تمام و بلکه فوق تمام است ـ در فعلش غَرض و غایتی جز نفس ذاتش ـ نه چیزی آن‌سوی ذاتش ـ ندارد، و معنی این سخن این نیست که فعل مطلق او را غایت و غَرضی نیست، بلکه غایت و غَرض او ذات اقدسش می‌باشد، وگرنه (اگر غیر این باشد) بازگشت به مذهب اشعریان پیدا می‌کند و خداوند از این نسبت بسی مبرّا و دور است.

حال روشن و هویدا گشت که حکما از فعلِ مطلقِ الهی، غَرض و غایت آخری ـ غیر ذاتش ـ را نفی می‌کنند و گویند: ذات او غرضِ اغراض و هدفِ اهداف و غایتِ غایات و نهایت طلبات و رغبت‌ها و شوقها می‌باشد، چون علّتِ علّت‌ها و سببِ سبب‌ها و مسبَّب‌ها و معلَّل‌هاست، ولی غَرض و غایت و علّتِ غائی را نفی نمی‌کنند؛ بلکه اغراض و غایات و کمالاتی مترتّب برهم اثبات می‌کنند که به او تعالی منتهی می‌گردد ـ برخلاف اشعریان ـ زیرا آنان باب تعلیل را مطلقا می‌بندند؛ و نیز برعکس معتزلیان، چون آنان در فعلِ مطلق او غَرضی غیراز ذاتش اثبات می‌کنند؛ هر دو قول انحراف از راه درست است.

و در آنچه که حکما نظر داده‌اند، راز توحید در وجود ـ آن‌گونه که عرفا دانسته و گفته‌اند ـ اثبات می‌گردد؛ و ما بر آن (راز توحید در وجود) از راه مبدئیّت و فاعلیّت

اقامهٔ برهان کرده‌ایم، و در اینجا از راه آخِریّت و غائیّت اقامهٔ برهان بر آن می‌شود؛ برای اینکه کمال هر چیزی عبارت از نفس آن چیز است، همین‌طور کمالِ کمال و تمامِ تمام.... تا پایان کمالات ذاتی و تمامِ تمامهای وجودی ـ به‌جهت دفع دَور و تسلسل ـ پس: کل شئی هالک الاوجهه، یعنی: هر چیزی فنا شونده است جز وجه او (۸۸ ـ قصص) و بدان، راز قیامت کبرا تحقّق پیدا می‌کند [1]، و راز بیان الهی که: لمن الملک الیوم لله الواحد القهار، یعنی: امروز سلطنت که راست؟ خاص پروردگار یکتای غالب و چیره (۱۶ ـ غافر) و آنچه که عارف محقق از فنا و بقا گوید، و آنچه فرفوریس از اتحاد عاقل بعقل فعال گوید، و آنچه از رسول‌خدا صلی‌الله علیه‌وآله روایت شده که فرمود: لی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل، یعنی: مرا با خدا وقتی است که در آن وقت نه فرشتهٔ مقرب و نه پیامبر مرسلی نگنجد ـ با اینکه خود آن حضرت از پیامبران مرسل بوده است ـ تحقق پیدا می‌کند.

۱۰
فصل
در حکمت پروردگار و عنایت و هدایت و کرم و بخشش او

دانستی که: حکمت برترین علم به معلومات و استوارترین فعل در مصنوعات (موجودات) است، و واجب‌الوجود تمام اشیاء را با علّت‌ها و سبب‌هایش ـ از ذات خود ـ می‌داند و نظام تمام‌تر را تا غایت حقیقی که لازم دارد انجام می‌دهد، او به این معنی حکیمِ در علم خود است و در صُنع و فعلش محکم و استوار است، پس حکیمِ مطلق است؛ و دانستی که: این علم به‌عینه سبب وجود اشیاء وارده ایجاد آنها می‌باشد، بدون‌اینکه منظور نظر او در ایجاد چیزی سافل و پائینی و غَرضی غیر حاصل در ذات فاعل باشد، و این معنی عنایت است.

۱. چون آن قیام نزد پروردگار یکتایِ غالب بر همه چیز است، و پیش از این دانستی که همگان بر دروازهٔ بزرگ او که انسان کامل است وارد می‌شوند، و او در حضور خداوند ایستاده و گروه‌گروه به دین الهی وارد می‌شوند، و همان‌طور که هریک به ساحت او بالا می‌روند، همین‌طور: ما خلقکم و لابعثکم الآ کنفس واحدة؛ و نیز: وقتی انسان کامل تبدیل یابد: فاشرقت الارض بنور ربها، «کُل» تغییر و تبدیل یابد، برای اینکه «کُل» مانند اجزای ذات اوست، پس حشرِ «کُل» به‌سوی خدا، به تبعیت حشر اوست به‌سوی او. «سبزواری»

و هدایت عبارت است از آنچه که شئی را به کمال دوّمش که در اَصل وجود و بقایش بدان نیاز ندارد می‌راند، و خداوند کمال وجود هر چیزی را (بدان چیز) عطا فرموده است، و آن چیزی است که در وجود و بقایش بدان نیازمند است، و آن را کمال دومی نیز اضافه داده که در آن دو (وجود و بقا) بدان محتاج است، و در قرآن بدان اشاره کرده و فرموده: ربناالذی اعطی کل شئی خلقه ثم هدی، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کنند] (۵۰ – طه) پس آفریدن اعطای کمال اوّل است و هدایت، بخشیدن کمال دوم، و باز فرموده: الذی خلقنی فهو یهدین، یعنی: آن‌کس که مرا آفریده همو هدایتم [و الهامم] می‌کند (۷۸ ـ شعرا).

اما کرم و بخشش: آن بخشیدنِ خیر است بدون جبران و عوضی، برای اینکه بخشیدن دونوع است: یکی معامله است و دیگری جُود، معامله این است که چیزی را می‌دهد و عوض آن را می‌گیرد، خواه عوض آن چیز عینی باشد و یا نام نیک و یا سرور و یا دعا و یا حصول صفتی کمالی و یا زایل کردن صفت پست نفسانی.

خلاصه آنکه: آنچه برای بخشنده، در آن میل و یا غَرضی است که جز به این بخشیدن حاصل نمی‌شود، آن درواقع معامله است، اگرچه همگان پندارند معامله چیزی است که معاوضهٔ عینی باشد و غیرآن را معامله نمی‌نامند، ولی صاحبان خرد می‌دانند که بخشش حقیقی چیزی است که در آن عوض و غَرضی نباشد، و آنچه که در آن غَرض و یا فایده‌ای هست، معامله می‌باشد، پس جُود وَبخشش حقیقی برای مرید و فاعلی است که فعلش را غَرضی نباشد و این جز خاص واجب‌الوجود نمی‌باشد، در این‌صورت هیچ جواد و بخشنده‌ای جز واجب‌الوجود نیست، با اینکه هیچ کرم و جودی جز از جهت او حاصل نمی‌شود.

۱۱
فصل
در شمول و فراگیری اراده‌اش مر تمام افعال را

این مسئله نیز از جمله مسائل مشکل و ارزشمند است و کم کسی است که به اصل

و حقیقت آن رسیده باشد و راه بهره‌وری آن را پیموده باشد؛ در این مسئله آراء مختلف است و نظریات و خواستها پراکنده و فهم‌ها در آن سرگشته و آراء مردمان در آن مضطرب و آشفته؛ دسته‌ای مانند معتزلیان و هر که در ردیف ایشان است معتقداند که خداوند سبحان بندگان را آفرید و بر این افعال توانمندشان گردانید و اختیار را بدانان واگذاشت، لذا مردمان در ایجاد این افعال ـ مطابق خواست و طبق توان و قدرتشان ـ مستقل‌اند؛ و گویند: او از مردمان ارادهٔ ایمان و طاعت دارد و از آنان کفر و معصیت را کراهت دارد؛ و گویند: بنابراین اموری چند ظاهر می‌گردد: نخست: فایدهٔ تکلیف به اَوامر و نواهی و فایدهٔ وعده و وعید (نوید و بیم)؛ دوم: استحقاق پاداش و کیفر؛ سوم: تنزیه خداوند سبحان از ایجاد قبایح و زشتی‌ها و شرور ـ از انواع کفر و گناهان و بدیها ـ و حتی از ارادهٔ آنها؛ ولی آنان درواقع از آنچه که ایشان را از اثبات شریکان برای خدا لازم می‌آید غفلت کرده‌اند؛ و دانستی که وجود، مطلقا مجعول اوست، و هیچ شک و شبهه‌ای در این نیست که مذهب آن‌کس که تمام افراد مردم را خالق افعال خودشان و مستقل در ایجاد آنها می‌داند، از مذهب آن‌کس که بُت‌ها و ستارگان را شفیعان نزد خدا می‌داند زشت‌تر است؛ و نیز آنان را لازم می‌آید: آنچه که پادشاه پادشاهان اراده می‌کند، در گسترهٔ مُلک و سلطنتش پدید نیاید و آنچه را که ناخوش داشته و کراهت دارد، در مُلکش وجود یابد، و این نقصان زشت و نارسایی شدید در سلطنت و ملکوت اوست و خداوند قیّوم از این نسبت بسی دور و برتر است.

دستهٔ دیگری مانند اشعریان و هر که در ردیف ایشان است معتقداند که هرچه در وجود داخل می‌شود، آن به ارادهٔ خداوند متعال ـ بدون واسطه ـ می‌باشد، خواه از اموری باشد که قائم به ذات خود است و یا از صفاتی باشد که تابع غیرخود ـ از افعال بندگان و اراده و شوق و حرکات و طاعات و گناهان آنان و غیراینها ـ باشد؛ و گویند: ارادهٔ خداوند متعلق به هر کائن (موجود) است و متعلق به چیزی که کائن نیست نمی‌باشد، چنانکه بین مردمان مشهور است: هرچه در عالم واقع می‌شود، آن به قضای الهی و قدَر او می‌باشد، از رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله روایت شده که: ماشاءالله کان و مالم یشأ لم یکن، یعنی: هرچه خدا خواسته تحقق پذیرفته و هرچه نخواسته تحقق نپذیرفته، پس هیچ موجِد و مؤثری در وجود و ایجاد، جز خداوند متعال که در خلق و

ایجاد از شریک و انباز مبرّاست نمی‌باشد، لذا هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد و آنچه اراده می‌کند حکم می‌نماید، هیچ علت و سببی فعلش را نیست و هیچ بازگردانده‌ای قضای او را، لایسئل عما یفعل و هم یسئلون، یعنی: او از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد و اینانند که مورد پرسش قرار می‌گیرند (۲۳ ـ انبیا) خِرد را مجال و میدانگاهی در نیکو و زشت شمردن افعال ـ نسبت بدو ـ نیست، بلکه صدور تمام آن افعال از او نیکوست.

و سبب‌های مشاهده مانند افلاک و ستارگان و اوضاع آنها برای صدور حوادث و پدیده‌های زمینی و اشخاص انسان و حیوان برای صدور افعال و حرکات آنها، چیزهایی است که وجود اشیاء به‌حسب ظاهر ـ نه به‌حسب حقیقت امر در نفس خودش ـ بدان‌ها ارتباط دارد، چون آنها سبب‌های حقیقی نیستند و هیچ دخالتی در هیچ‌یک از اشیاء و موجودات ندارند، ولی سنّت و روش الهی بر این است که نخست آن سبب‌ها را پدید آورده و از پی آنها این مسببات را پدید آورد؛ تحقیق آنکه: این مسببات در آغاز از او صادر شده‌اند؛ و گویند: در این، بزرگداشت قدرت الهی و تقدیس آن (قدرت) از آمیزش با نقصان و نارسای در تأثیر است، برای‌اینکه در تأثیرش در چیزی دیگر، نیازمند به‌واسطه بودن چیز دیگری می‌شود؛ و بین این دو دسته مناقضات و گفتگوها و استدلالات به اموری متعارض یکدیگر ـ حتی در آیات قرآنی و احادیث نبوی ـ واقع شد، چون آنها (آیات و احادیث) ظاهرشان در این باب باهم تعارض و مخالفت دارند.

گروه دیگری که حکما و خاصّان از یاران امامی مذهب ما ـ که رضوان الهی بر آنان باد ـ می‌باشند [1] معتقداند که: اشیاء در قبول وجود از مبدأ متعالی متفاوت‌اند، بعضی از آنها وجود را ـ جز بعد از وجودی دیگر ـ نمی‌پذیرند، مانند عَرَضی که وجودش ـ جز بعد از وجود جوهر ـ امکان نمی‌پذیرد؛ پس قدرت او درنهایت کمال است و وجود را

۱. مانند محقق طوسی ـ چنانکه پیش از این از شرح رسالهٔ مسئله علم نقل شد ـ و حاصل این راه اینکه: خداوند قدرت و اراده را در بنده پدید می‌آورد، سپس این‌دو، موجب وجود مقدور می‌شوند، پس خداوند فاعل بعید است و بنده فاعل قریب ـ البته در این روش و راه ـ اما در طریقه و روش راسخان و استواران در علم: خداوند متعال در دوریش نزدیک است و در نزدیک بودنش دور، و فرق بین آن دو طریقه و طریقهٔ معتزلیان ظاهر است، چون معلول ـ نزد معتزلیان ـ در بقا نیاز به علّت ندارد، و نزد محقق (طوسی) و غیر او، برخلاف این است. «سبزواری»

بر ممکنات ـ بر ترتیب و نظام و به‌حسب قابلیّات آنها که به‌حسب امکانات متفاوت‌اند ـ افاضه می‌کند، بعضی دیگر از او بدون سبب، صادر می‌شوند و برخی با یک سبب و یا سبب‌های فراوان، پس چنین چیزی در وجود ـ مگر پس از پیش بودن اموری چند که سبب‌های وجود اویند ـ داخل نمی‌شود، و اوست که مسبب‌الاسباب ـ بدون سبب ـ است، و این نقصان در قدرت نیست، بلکه نقصان در قابلیّت است، پس چگونه نقصان و نیاز توهّم می‌شود؟ با اینکه سببِ متوسط نیز صادر از اوست، پس خداوند سبحان در ایجاد چیزی از اشیاء به هیچ‌کس جز خودش نیازی ندارد.

گویند: شکّی در وجود موجودی که در خیر و بخشش بر کامل‌ترین وجه است و همین‌طور در اینکه صدور موجودات از او لازم است که بر بالاترین نظام باشد نیست، پس صادر از او یا خیر محض است ـ مانند فرشتگان و موجوداتی که همانند ایشان‌اند ـ و یا چیزی است که در آن خیر، بر شرّ غالب است ـ مانند غیر فرشتگان از جنیّان و اِنسیان ـ پس خیرات در قدرت الهی ـ به اصالت ـ داخل است، و شرور که لازمهٔ خیرات است در آن ـ به تبع ـ داخل است، از این‌روی گفته‌اند: خداوند ارادهٔ کفر و گناهان را که از بندگان صادر می‌گردد دارد، ولی راضی بدان‌ها نیست [1]، بر قیاس آن‌کس که افعی انگشتش را گزیده و سلامتیش موقوف بر بریدن انگشتش می‌باشد، او بریدن انگشتش را به ارادهٔ خودش اختیار می‌کند ـ ولی به تبعیّت ارادهٔ سلامت ـ و اگر آن (سلامتی) نبود، اصلاً ارادهٔ قطع و بریدن آن را نمی‌کرد، لذا گفته می‌شود: او ارادهٔ سلامتی را دارد و بدان راضی است، و ارادهٔ بریدن انگشت را دارد و بدان راضی نیست، اشاره به فرق دقیق و باریکی است.

و میدانی که: این نظریّه بهتر از دوتای اوّلی و سالم‌تر از آفات است، و نزد صاحبان بینش قوی در حقایق معارف، متوسط بین جبر و اختیار است و بهترین کارها در میانه‌روی آنهاست.

گروه دیگری که راسخان و استواران در علم، یعنی اهل‌الله خاص می‌باشند معتقداند که: موجودات با تباینشان در ذات و صفات و افعال، و ترتّبشان در نزدیکی

۱. یعنی آن را بالذات اراده ندارد، بلکه بالعرض دارد، برای اینکه شرّ، در قضای الهی بالعرض مجعول است، درحالی که اراده و رضا و عشق و محبت و ابتهاج و امثال اینها، اصطلاحاً متحداند. «سبزواری»

و دوری به حق اوّل تعالی و ذات احدیت، همگیشان یک حقیقت الهی‌اند که جامع تمام حقایق و طبقات آن (حقیقت) می‌باشند، نه به این معنی که مرکّب از مجموع، یک‌چیز است که حق سبحان می‌باشد، هرگز! که ساحت قدس الهی از تهمت و نسبت کثرت و ترکیب مبرّاست، بلکه به این معنی که آن حقیقت الهی با آنکه در غایت بساطت و اَحدیّت است، نورش از کران تا کران آسمان‌ها و زمین‌ها نفوذ کرده است و هم سنگ ذرّه‌ای از ذرات موجودات و اکوان وجودی نیست جز آنکه نور الانوار محیط بدان و غالب و چیرهٔ بر آن است و: هو قائم علی کل نفس بما کسبت، یعنی: او مراقب اعمال همه کسان است (۳۳ ـ رعد) و هو مع کل شئی لا بمقارنة و غیر کل شئی لا بمزایلة، یعنی: او با هر چیزی هست ـ نه با جفت بودن ـ و غیر هر چیزی است ـ نه با دور بودن ـ و هوالذی فی السماء اله وفی الارض اله، یعنی: او پروردگاری است که در آسمان خداست و در زمین هم خداست (۸۴ ـ زخرف) [1].

و این مطلب دقیق و عالی، ولی دشوار، چیزی است که آنان با کشف و شهود ـ پس

۱. یعنی آن اصل محفوظ و سنخ باقیش می‌باشد، نه مانند اصلی که داخل در فرع باشد، چون او داخل در اشیاء است نه با آمیزش، و نه فرو رفتهٔ در اشیاء است و نه خارج از آنها. و نه مانند اصلی که فرعش دومی او باشد، چون او را در وجود دومی نیست که از او دور باشد ـ دوری عُزلتی ـ بلکه دور بودنش، دور بودن صفتی است، بلکه مانند اصلی است که فرع را شأنی نیست مگر آنکه با اصل شأنی داشته باشد، ولی اصل را شأنی است که فرع را با او شأنی نیست، زیرا او قیّوم و مقوّم وجودی آنهاست، برای اینکه نسبت وجودات آنها به وجود مطلق که مرتبهٔ ظهور اوست، و نیز نسبت تقوّم آنها بدو، مانند نسبت ماهیت است به مقوّماتش ـ به‌حسب شیئیت ماهیت و تقویمش مر آنها را به‌گونه‌ای ـ.

خلاصه آنکه: وجودات آنها نخست مضاف به او تعالی هستند، زیرا نسبت شئی به فاعلش به وجوب است و به قابلش به امکان، چنانکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله؛ و دوم مضاف به ماهیاتشان است. زیرا کلیات طبیعی ـ یعنی ماهیات ـ موجوداند ـ اگرچه به‌واسطهٔ وجود یعنی وساطت در عروض باشد ـ چون نظر به وحدت حقیقی ـ که کثرات در نزد آن درنوردیده شده است و ما به‌الامتیاز در وجود عین ما به الاشتراک است و وجود بدو بازمی‌گردد و سلطنت و مُلک او راست ـ گردد، اثر، اثر اوست، و چون نظر به کثرت ـ و اینکه آن را وجوداتی است اگرچه از اویند ـ شود، آثار، آثار آن است؛ پس باید مراتب حفظ گردد، به‌ویژه اگر نظر به کثرت آثار شود و یا شرّیّت و بدی مشاهده شود، باید از جانب قوابل بر شمرد ـ به‌جهت سپر بودن قوابل مر حق تعالی را ـ.

خلاصه آنکه ایجاد، تابع وجود است و اثر، صاحبش را می‌شناسد، و باید توهّم ترکیب و آمیزش ـ چنانکه در پیشی بود ـ نشود، و آنچه که این مطلب را توضیح می‌دهد پیش از این گذشت، بدان مراجعه کن. «سبزواری»

از ریاضات و خلوت‌ها که داشته‌اند ـ حاصل کرده‌اند، و این همان چیزی است که ما بر آن ـ مطابق کشف و وِجدان ـ اقامهٔ برهان کرده‌ایم، بنابراین همان‌گونه که در وجود، شأنی نیست جز آنکه آن، شأن اوست، همین‌طور در وجود، فعلی نیست جز آنکه آن فعل اوست، نه به این معنی که مثلاً فعل «زید» صادر از «زید» نیست، بلکه به این معنی که: فعل «زید» با اینکه به حقیقت ـ نه مجاز ـ فعل اوست، همو به حقیقت، فعل خداست، پس هیچ حکمی جز برای خدا و هیچ قوّه و نیرویی جز به خدای والای بزرگ نیست، یعنی هر قوّه و نیرویی، قوه و نیروی اوست، پس او با غایت عظمت و بلندیش، به منازل اشیاء فرود آمده و فعل آنها را انجام می‌دهد، همچنان که با نهایت تجرّد و تقدسش، هیچ زمین و آسمانی از او خالی نیست، چنانکه فرموده: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شماست (۴ ـ حدید)

و چون این مقام تحقق و ثبوت یافت، روشن شد که نسبت فعل و ایجاد به بنده ـ مانند نسبت وجود و سمع و بصر و دیگر حواس و صفات و افعال و انفعالات حواس ـ جایز است، البته از وجهی که به‌عینه بدو نسبت پیدا می‌کند، پس همان‌طور که وجود «زید» به عینه امری است که درواقع متحقق است و به «زید» ـ به حقیقت نه به مجاز ـ انتساب پیدا می‌کند، و آن با این همه شأنی از شئون حق اوّل تعالی است، همین‌طور علم و اراده و سکون و تمام آنچه که از وی صادر می‌گردد، منسوب به او تعالی ــ به حقیقت نه به مجاز و دروغ ـ می‌باشد؛ پس انسان فاعلِ آنچه از او صادر می‌شود است، با این همه فعل او یکی از افعال حق‌تعالی است ـ البته به‌گونه‌ای برتر و شریف که شایستهٔ احدیت ذات او بدون آمیزش انفعال و نقص و تشبیه و آمیختگی به اجسام و پلیدی‌ها و زشتی‌ها می‌باشد ـ خداوند از این تهمت‌ها و نسبت‌ها بسی برتر است.

پس تنزیه و تقدیس به مقام احدیّت بازمی‌گردد که در آن، هر موجودی مستهلک و نابود است، و اوست یکتای غالب و چیره‌ای که در سرای وجود جز او کسی نیست؛ و تشبیه به مقامات کثرت بازمی‌گردد، و معلولیّت و ثناها همگی به وجه احدی و یگانهٔ او بازمی‌گردد، و نهات ثناها و مدایح و تقدیسات او راست.

و این بدان‌جهت است که شأن او افاضهٔ وجود بر هر موجودی است، و وجود ـ تمامش ـ همان‌گونه که دانستی خیر محض است و مجعول و مُفاض؛ و شرور و

اَعدام غیر مجعول‌اند، و همچنین ماهیات ـ چنانکه بارها گفته آمد ـ بوی وجود را نشنیده‌اند؛ بنابراین عین (ماهیت) سگ نجس و پلید است، ولی وجود فائض بر وی ـ از آن‌روی که وجود است ـ پاک است، و همین‌طور عین کافر از حیث ماهیت و عین ثابتش ـ نه از حیث وجودش ـ نجس و پلید است، چون (وجود) ذاتاً طاهر و پاک است، و این وجودات‌اند که به اَعدام و ظلمات ـ به‌واسطهٔ دوریشان از کانون بخشش و نور ـ آمیخته گشته‌اند، مانند نور خورشیدی که بر پلیدیها و جاهای چرک‌آلود می‌افتد، از نوریّت و صفا و پاکی ـ به‌واسطهٔ افتادنش بر آنها ـ بیرون نرفته و متصف به صفات آنها ـ از بوی بد و غیراینها جز بالعرض ـ نمی‌گردد، همین‌طور هر وجودی ـ از آن حیث که وجود و یا اثر وجود است خیر و نیکوست و در آن شرّیّت و زشتی نیست، بلکه شرّیّت و زشتی از جهت کمبودی و نقصش از تمام بودن و از حیث منافاتش با خیرِ دیگر است، هریک از این‌دو به‌گونه‌ای به عدم بازمی‌گردد و عدم، مجعول هیچ‌کس نیست؛ سپاس مر پروردگار والا و بزرگ را.

این حاصل سخن در بیان این مذهب و نظریّه بود، و معرفت نفس و قوای آن، یاوری بزرگ و قوی بر فهم این مطلب می‌باشد، برای اینکه حواس و قوای حیوانی و طبیعی، تمامشان فعل نفس است ـ چنانکه تحقیق این را ثابت کرده است ـ با اینکه درواقع فعل این قوا ـ نه به‌معنی شرکت بین دو فاعل در یک فعل ـ نیز می‌باشند، چنانکه در افعال دو فاعل صناعی یافت می‌شود که گاهی شرکت بین دو فاعل از آنها در یک فعل ـ مانند دوزندگی و جز آن ـ واقع می‌گردد.

شکی نیست که نظریّهٔ چهارم دارای بهرهٔ بزرگ و مقام بلندی است که اگر رسیدن بدان برای کسی میسّر باشد، به شادمانی بزرگ و شرف تمام دست یافته است و بدان، تمام شبهاتی که بر خلق اعمال وارد شده دفع می‌گردد و بدان، معنی سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فرموده: لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین، یعنی: نه جبر است و نه اختیار، بلکه چیز دیگری بین آن دو می‌باشد، تحقق و ثبوت می‌یابد، زیرا مراد از آن سخن این نیست که در فعل بنده، ترکیبی از جبر و اختیار است، و بدین معنی هم نیست که آن، از جبر و اختیار خالی است، و معنای آن این هم نیست که از جهتی اختیار است و از جهت دیگر اضطرار و جبر، و باز این معنی را هم ندارد که بنده

در صورت اختیار مضطر و مجبور است، چنانکه در عبارت شیخ ـ رئیس صناعت ـ آمده است، و این معنی هم نیست که بنده دارای اختیار ناقص و جبر ناقصی است؛ بلکه معنایش این است که: او از آن حیث که مجبور است مختار است و از آن وجهی که مختار است مجبور است، و اینکه اختیار او به‌عینه اضطرار اوست؛ و آن‌کس که فرموده: خیرالامور اوسطها، یعنی: بهترین کارها میانه‌های آن کارهاست، در این نظریه و مذهب تحقق پیدا می‌کند، زیرا متوسط بین دوضد، گاهی به‌معنی آمیختهٔ از دو طرف شکستهٔ آن دو می‌باشد، مانند آب وِلَرم که گفته می‌شود: نه گرم است و نه سرد، با اینکه بیرون از جنس آن دو نمی‌باشد.

این معنی سخن آنان است که: متوسط بودن بین ضدها، به منزلهٔ خالی بودن از آنهاست؛ و گاهی هم به‌گونه‌ای اعلا و برتر بسیط تر ـ بدون تضاد و مزاحمتی بین آن دو ـ جامع آنها می‌باشد، و این در مثال گرمی و سردی، مانند جوهر فلک ـ در مقام تحقیق ـ می‌باشد، زیرا در آن با بساطتش، این کیفیات چهارگانه ـ به‌گونه‌ای اعلا و برتر و بسیط تر از آنچه در این عالم پدید و یافت می‌شود ـ یافت می‌گردد، برای اینکه آنچه از آنها پدید می‌آید، از آنها و به‌واسطهٔ آنها افاضه می‌شود، پس متوسط به این معنی، بهتر از متوسط به معنی اوّل است؛ پس مثال نظریهٔ اوّلی مانند گرمی آتش است و نظریّهٔ دومی مانند سردی آب است، و سومی مانند کیفیتی که در آب وِلَرم است می‌باشد، و چهارمی مانند حال فلک است ـ در مقام تحقیق ـ که گرمیش ضد سردیش نیست ـ با اینکه هر دو شدیداند ـ.

پس تو ای مشتاق تحقیق ـ در شناخت موجودات ـ که با سلوک و پوپایی خودت برای دست یازی به عالم تقدیس کوشش می‌کنی! از کسانی که متصف به مادینگیِ تشبیه محض‌اند، و به نرینگیِ تنزیه صِرف‌اند و به خنوثتِ جمع بین آن دو ـ مانند کسی که دو شخصیّت دارد ـ مباش، بلکه در اعتقاد مانند ساکنان عبادتگاههای ملکوت ـ یعنی از فرشتگان عالین ـ باش که آنان را شهوت مادینگیِ تشبیه، و غضب نرینگیِ تنزیه و خنوثتِ آمیزش بین دو اَمر متضاد نیست، زیرا آنان از اهل وحدت جمعی الهی‌اند، چون خداوند سبحان در نزدیک بودنش دُور است و در دور بودنش نزدیک است، رحمتش تمام موجودات را فرا گرفته و از ذاتش چیزی از ذوات خالی

نیست و از فعلش چیزی از افعال، و از شأنش چیزی از شئون، و از اراده و مشیّتش چیزی از اراده و مشیت‌ها بیرون نیست، و بدین‌جهت است که فرمود: کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر دم او در کاری است (۲۹ ـ رحمان) و فرمود: مایکون من نجوی ثلاثة الاّ هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم، یعنی: هیچ رازگوی سه‌نفری نیست جز آنکه خداوند چهارمی آنان است و هیچ رازگوی پنج‌نفری نیست جز آنکه خداوند ششمی آنان است (۷ ـ مجادله) و به این سخن راز بیان الهی که فرمود: و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی، یعنی: تو نینداختی هنگامی که تیر را انداختی؛ بلکه خدا بود که انداخت (۱۷ ـ انفال) آشکار می‌شود، در این فرموده، سلب و اثبات از یک جهت است، چون او تیر انداختن را از رسول خودش صلی‌الله علیه‌وآله ـ از آن حیث که برایش اثبات کرده ـ سلب نموده است، همین‌طور آنجا که فرموده: قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم؛ یعنی: با آنان کارزار کنید تا خدا به دستهای شما عذابشان کند (۱۴ ـ توبه) پس کشتن را به ایشان نسبت داد و عذاب را به خداوند ـ به‌دست اینان ـ آنجا عذاب کردن عین کشتن است؛ این چیزی بود که من از مسئلهٔ خلق اعمالی که فهم مردان در آن به سرگشتگی و اضطراب افتاده است می‌دانستم؛ خداوند صاحب توفیق و هدایت است و سررشتهٔ تحقیق و ادراک و فهم به‌دست اوست و بس.

تمثیلی که در آن فراگیری است

مطالعهٔ کتاب نفس انسانی در این باب بسیار کمک کرده و کار را آسان می‌سازد، چون او نسخهٔ مختصر (رونوشت خلاصه شده) و کوتاهی است که مطابق کتاب عالم کبیری که دو دست خداوند رحمان آن را نوشته ـ آن‌کس که رحمت را بر خویش لازم دانسته و در دلهای مؤمنان ایمان را رقم زده است ـ می‌باشد، پس برتو باد بر تدّبر و تفکر در کتاب نفس، و اندیشه در افعالی که از قوای آن صادر می‌گردد، تا برایت روشن و آشکار گردد: افعالی که از بندگان صادر می‌گردد، به‌عینه فعل حق متعال است، نه آن‌گونه که جبری می‌گوید، و نه آن شکل که قَدَری گوید، و نه آنچنان که فلسفی بیان می‌دارد؛ به افعال مشاعر و قوای نفس انسانی بنگر که خداوند سبحان آن (نفس) را از حیث ذات و صفت و فعل، مِثالی برای ذات و صفات و افعال خویش آفرید، و بیان

الهی را برخوان که فرموده: و فی انفسکم افلا تبصرون، یعنی: در نفس خود شماست، آیا نمی‌بینید؟ (۲۱ - ذاریات) و بیان رسول الهی صلی‌الله علیه‌وآله را که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هرکس نفس خود را شناخت، خدای خویش را شناخته است.

برای اینکه تحقیق ـ نزد ژرفانگر ـ آن است که: فعل هر حواس و قوّه‌ای، از آن حیث که فعل آن قوّه است، فعل نفس است، بنابراین دیدن، بدون شک فعل بینایی است، برای اینکه آن، اِحضار صورت دیدنی، و یا انفعال دیده است بدان، و همین‌طور شنیدن، فعل گوش است، برای‌اینکه آن احضار هیئت شنیدنی و یا انفعال گوش است بدان، پس چیزی از آن دو ـ جز به‌واسطهٔ انفعال جسمانی ـ امکان‌پذیر نیست، و هریک از آن دو، بدون‌شک فعل نفس است، چون این نفس است که به حقیقت شنوا و بیناست، نه آن‌گونه که در حکمت رسمی مشهور است که: نفس فقط قوا را در خدمت در می‌آورد، مانند کسی که نویسنده و یا نقاشی را استخدام می‌کند، جز آنکه استخدام اینجا طبیعی است و آنجا صناعی؛ در این سخن مشهور سستی و نارسایی می‌باشد، برای اینکه استخدام‌کنندهٔ صانعِ فعل، تنها صانع آن فعل نمی‌باشد، یعنی استخدام‌کنندهٔ بنّا (سازنده ساختمان) لازم نیست که بنّا باشد و استخدام‌کنندهٔ نویسنده لازم نیست که نویسنده باشد، همین‌طور استخدام‌کنندهٔ قوّهٔ شنوایی و بینای لازم نیست که بینا و شنوا باشد، با اینکه وقتی که به وِجدان خویش مراجعه می‌کنیم می‌دانیم که: نفوس ما به‌عینه ـ در هر ادراک جزئی و شعور حسّی ـ مُدرِک و شاعر است، و همو به‌عینه متحرک به هر حرکت حیوانی و یا طبیعی که منسوب به قوای ماست ـ به‌ویژه قوایی که به افق عالم نفس نزدیک‌اند ـ می‌باشد.

و ما به‌زودی در آغاز سخن در مباحث نفس ـ با خواست خداوند بزرگ ـ در توضیح این سخن که: نفس به‌عینه در چشم، قوّهٔ بینایی است، و در گوش، قوّهٔ شنوایی است، و در دست، قوّهٔ گرفتن است و در پا، قوّهٔ راه رفتن است، و همین‌طور در دیگر قوایی که در اعضاست، تحقیق خواهیم کرد که بدان (نفس) چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و دست می‌گیرد و پا راه می‌رود، شبیه آنچه که در حدیث قدسی آمده: کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصرو یده التی بها یبطش و رجله التی بها یمشی، یعنی: من

گوش او هستم که بدان می‌شنود و چشم او هستم که بدان می‌بیند و دست او هستم که بدان می‌گیرد و پای او هستم که بدان راه می‌رود؛ پس نفس با وحدت و تجردش از بدن و قوا و اعضای آن، هیچ عضوی از اعضا از وی خالی نیست، خواه بالائی باشد و خواه پائینی و خواه لطیف باشد و خواه متراکم، و هیچ قوّه‌ای از قوای ادراک‌کننده و یا حرکت‌دهنده ـ خواه حیوانی باشد و یا طبیعی ـ از آن (نفس) دور نیست، به این معنی که قوا را هیچ هویّتی غیر از هویّت نفس نیست.

برای اینکه وحدت نفس نوع دیگری از وحدت است که آن را اهل کشف می‌دانند، و هویت آن (وحدت) سایهٔ هویت الهی و دارای هویّت احدیت، که جامع هویات قوا و مشاعر و اعضا است می‌باشد، لذا هویّات دیگر قوا و اعضا در هویّت آن مستهلک‌اند و انّیاتشان درانّیت آن ـ هنگام ظهور هویّت تامّ آن و در وقت قیام لحظهٔ مرگ که قیامت صُغرای تمام خلایقِ موجودِ در عالَم صغیر و در این نشأهٔ آدمیّت شخصی است ـ نابود است، سپس (پس از نشأهٔ آدمیّت شخصی) نشأهٔ دیگری ـ به‌واسطهٔ نفخه و دمیدن دوم ـ برپا می‌شود که در آن هنگام مردمان حیرت‌زده برمی‌خیزند و زمینِ بدن اُخروی در آن هنگام به نور نفس ـ مانند قیامت کبرا یک به یک ـ روشن و تابناک می‌گردد، این بدان جهت است که نفس به قوای خود احاطه دارد و بر آن غالب و چیره است، آغازشان از آن است و بازگشت و پایانشان هم بدان است، چنانکه تابشگاه نفس از خداست و غروبگاه آن هم خداست، و تمام موجودات ـ چنانکه بیان شد ـ از او آغاز می‌کنند و بدو منتهی می‌گردند، الا الی الله تصیرالامور، یعنی آگاه باشید! تمام کارها به سوی او منتهی می‌گردند (۵۳ ـ شوری).

۱۲
فصل
در حل بقیّهٔ شبهاتی که بر ارادهٔ قدیم وارد شده و بعضی دیگر که بر ارادهٔ جدید و حادث وارد شده است

از آن جمله اینکه: قِدم عالَم و تخلف مراد لازم می‌آید، اگر ارادهٔ خدا به‌گونه‌ای که حکما و محققّان اسلامی بیان کرده‌اند باشد، یعنی اراده عین ذات او باشد و عین داعی

که عبارت از علم به نظام اتمّ می‌باشد.

پاسخ: به‌حسب آن چیزی است که در مباحث حدوث اجسام و طبایع جسمی و چگونگی ارتباط حوادث و پدیده‌ها به هویت الهی، بدان اشاره کردیم.

و از آن جمله اینکه: در بیان الهی آمده: لایسئل عما یفعل، یعنی: از آنچه انجام می‌دهد مورد سئوال قرار نمی‌گیرد (۲۳ ـ انبیا) پس اگر چیزی از افعال او علّت غائی و یا داعی باشد، باید سئوال به «لِمَ ـ چرا؟» از فعل او جایز و معقول باشد، پس چرا نَهی از سئوال و منع از طلب لمیّت در کتاب و سنّت آمده است؟

پاسخ آنکه: مراد از آنچه در آن دو (کتاب و سنّت) آمده، نفی تعلیل و سلب غایت از فعل او مطلقا نیست ـ چنانکه اشعریان و کسانی که پا جای پای ایشان می‌گذارند پندارند ـ بلکه مراد ـ همچنان که بدان اشاره رفت و تصریح هم بدان شد ـ نفی مطلب «لِمَ» در فعل مطلق و افعال خاص او ـ به‌حسب غایت آخری ـ می‌باشد نه به‌حسب غایات نزدیک و متوسط، مانند پهن بودن دندانهای آسیا در انسان، برای غایتی که خوب جویدن باشد، و آن هم برای غایتی که خوبی هضمِ اول باشد و آن برای خوبی هضم دوم و.... همین‌طور تا غایتی که عبارت از تغذیهٔ بدنِ انسان است به‌گونه‌ای که موافق مزاجش باشد، و آن نیز برای غایتی است که عبارت از حصول مزاج کامل باشد، و آن‌هم برای غایتی که فیضان کمال نفسی است باشد، و غایت آن حصول عقل بالملکه، سپس عقل بالفعل و پس از آن عقل فعال است و غایت آن، باری‌تعالی می‌باشد.

مثلاً در علوم نیز علم لغت و علم نحو برای غایتی است که آن علم منطق (سخن گفتن) می‌باشد، و غایت آن، آلت برای علوم نظری غیرآلی است، و این علوم غیرآلی، اگر بر اطلاق اعتبار شود، غایت آنها نفس آنهاست، چون برای غیرخودشان از علوم آلی، غایت آخری‌اند، و چون امتیاز پیدا کرده و بعضیشان از بعض دیگر انفصال و جدایی پیدا کنند، دور نیست که بعضی از آنها غایت باشند و بعض دیگر دارای غایت، برای اینکه مباحث طبیعت و حرکت و کون و فساد، غایتشان مسائل ما بعدِ طبیعت است.

سپس (گوییم:) مسائل علم کلّی ما بعد طبیعت، غایتشان مطلقا علم مفارقات

(مجردات) و ربوبیات است و غایت آنها علم توحید و علم الهیّت و احوال مبدأ و معاد است، و این علم غایتش از حیث علم، خودش است و از حیث وجود، غایتش رسیدن به جوار الهی و قرب بدوست، و غایت آن فنای در توحید است و غایت آن هم بقای بعد از فناست، و آن را غایتی نیست و همو غایت غایات و نهایت مقامات است؛ بنابراین برای هیچ‌یک از افعال او تعالی ـ از آن حیث که آن مطلقا فعل او و از آن‌جهت که آخرین افعال است ـ لِمّیتی نیست، ولی افعال مخصوص دور و یا متوسط او را اغراض و غایاتی مترتّب است که تمامشان منتهی به کسی می‌شوند که او اَصل اغراض و اهداف و نهایت شوقها و حرکات ـ به نفس ذات احدیّت حقیقی خود از هر جهت ـ می‌باشد.

و از آن جمله اینکه: اگر همه به اراده و قضای الهی است، پس رضای به قضا ـ از جهت عقل و شرع ـ واجب و لازم است، از این روی در احادیث قدسی آمده: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من ارضی و سمائی و لیطلب رباً سوائی، یعنی: هرکس راضی به قضای من نباشد و صبر بر بلا و آزمایش من نداشته باشد و نعمت‌های مرا شاکر نباشد، باید از زمین و آسمان من بیرون رفته و پروردگاری جز من را بجوید؛ با اینکه راضی بودن به کفر و بی‌دینی، کفر و بی‌دینی است؛ و از امامان معصوم علیهم‌السلام روایت شده که: ان الرضا بالکفر کفر، یعنی: راضی بودن به کفر، کفر است، و خداوند می‌فرماید: و لا یرضی لعباده الکفر، یعنی: راضی به کفر بندگانش نیست (۷ ـ زمر).

شیخ محمد غزالی و جز او مانند خطیب رازی به این اشکال پاسخ داده‌اند که: این کفر مقضی است نه قضا، برای‌اینکه متعلَّقِ قضاست، پس نفس قضا نیست، پس ما راضی به قضائیم نه به مقضی، این سخن را گروهی از صوفیان، مانند صاحب کتاب عوارف و مولانای رومی پسندیده‌اند [1]. برخی از اهل علم هم آن را سست بر شمرده‌اند،

[1]. برای اینکه قضا عبارت است از علم فعلی، و مقضی عبارت است از معلوم، و هریک از آن دو را حکمی است که دیگری را نیست، آیا نمی‌نگری که جایز است گفته شود: علم او تعالی به اشیاء، عین ذات اوست و جایز نیست که گفته شود: اشیاء عین ذات اوست؟ و همین‌طور علم او به اشیاء یک علم است، ولی اشیاء فراوان و بسیاراند «سبزواری ←

از آن جمله محقق طوسی (خواجه‌نصیرالدین) در کتاب نقد المحصَّل است که گوید: پاسخ او که گفته: کفر، نفس قضا نیست و آن مقضی می‌باشد، سخن درستی نیست، برای‌اینکه آنکه گوید: راضی به قضای الهی هستم، مراد او از این سخن، رضای او به صفتی از صفات الهی نیست، بلکه مراد از آن، رضای اوست به آنچه این صفت اقتضا می‌کند، و آن مقضی است.

پاسخ درست آنکه: رضای به کفر ـ از آن حیث که قضای الهی است ـ طاعت است و از این حیثیّت کفر نیست.

استادمان ـ سید بزرگوار که عمر و مجدش طولانی باد ـ گفته: فرق بین قضا و مقضی در آنجا، سود و بهره‌ای نمی‌دهد، آیا اعتبار مقضی ـ از آن‌روی که مقضی است ـ به اعتبار قضا بازنمی‌گردد؟ و از این حیثیّت نبودن، اعتبار برای مقضی نیست؟ بنابراین پاسخ درست ـ آن‌گونه که تحقیق شده ـ آنکه: رضای به قضا ـ از آن‌روی که قضای بالذات است ـ و یا به مقضی ـ از آن‌روی که مقضی بالذات است ـ واجب است و کفر، مقضی بالذات نیست، و تعلّق به قضای بالذات نمی‌گیرد، بلکه قضای بالعرض بدان تعلّق می‌گیرد، پس از آن‌حیث که لازم خیرات فراوان است مقضی است، نه از آن‌حیث که کفر است، بنابراین رضای بدان از این حیثیّت لازم است، نه از آن‌حیث که

→ این دو حدیث را مولانا در دفتر سوم کتاب مثنویش آورده و چه نیکو به نظم کشیده و تفهیم فرموده، گوید.

دی سئوالی کرد سائل مر مرا ــ زانکه عاشق بود او بر ماجرا
گفت نکتهٔ: الرضا بالکفر کفر ــ این پیمبر گفت و گفت اوست مُهر
باز فرمود او که اندر هر قضا ــ مر مسلمان را رضا باید رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق ــ گر بدین راضی شوم باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان ــ پس چه چاره باشدم اندر میان؟
گفتمش این کفر، مقضی نه قضاست ــ هست آثار قضا این کفر راست
پس قضا را خواجه از مقضی بدان ــ تا شکایت حل شود اندر جهان
راضیم بر کفر ز آن‌رو که قضاست ــ نی از آن‌رو که نزاع و کفر ماست
کفر از روی قضا خود کفر نیست ــ حق را کافر مخوان اینجا مایست
کفر جهل است و قضای کفر علم ــ هردو یک کی باشد آخر، حلم و خلم؟
زشتی خط زشتی نقاش نیست ــ بلکه از وی زشت را بنمود نیست
قوّت نقاش باشد آنکه او ــ هم تواند زشت کردن هم نکو
گر کشانم بحث این را من بساز ــ تا سئوال و تا جواب آید دراز
ذوق نکتهٔ عشق از من می‌رود ــ نقش خدمت نقش دیگر می‌شود «م»

کفر است؛ و کفر، رضای به کفر است ـ از آن‌روی که کفر است ـ نه از آن‌روی که لازم خیرات فراوان برای نظام وجود است؛ پایان سخن او که بزرگواریش افزون باد.

گویم: قضا ـ مانند حکم ـ گاهی مراد از آن، نفس نسبت حکمی ایجابی و یا سلبی می‌باشد، و شکی نیست که آن از باب اضافات است، و گاه دیگر مراد از آن، صورت علمی است که آن نسبت آن را لازم می‌آورد، و همین‌طور علم و قدرت و اراده و امثال اینها.

بنابر اوّلی: «مرضیاً به ـ پسندیده» بودن قضا، موجب «مرضیاً به» مقضی ـ بدون فرق ـ می‌گردد، برای اینکه معانی نسبی تابع متعلّقاتشان می‌باشند، پس چون گفته شود: این قاضی و یا حاکم، قضاوت کرد، و یا حکم کرد ـ قضای شرّی و یا حکم باطلی ـ مراد از آن مقضی است، و هیچ معنایی برای اینکه قضای به این معنی خیر است و مقضی شرّ، نمی‌باشد.

اما بنابر معنی دومی: قضای الهی عبارت است از اینکه وجود تمام صور اشیائی که در این عالم دنیا موجوداند، همگی در عالم علم الهی به‌گونه مقدسِ عقلیِ شریفِ الهی ـ خالی از نقایص و شرور و أعدام و امکانات ـ می‌باشند، و شکی نیست که هر موجودِ در این عالم کونی را چیزی در اِزای آن در آن عالَم الهی ـ از جهت وجودی که آن علّت صدور و مبدأ تکوّنش می‌باشد ـ هست، و آن از آن‌جهت که در عالم الهی است، خیر محض است که هیچ شرّی با آن آمیزش ندارد، برای اینکه عالَم امر، تمامش خیر است و شرّ، جز در عالم خلق ـ به‌واسطهٔ آمیزش وجود به أعدام و ظلمات ـ پدید و یافت نمی‌شود، از این‌روی خداوند فرموده: قل اعوذ برب الفلق من شرّ ما خلق، یعنی بگو: به پروردگار شکافنده پناه می‌برم، از بدی آنچه آفریده (۱و۲ ـ فلق) شرّ و بدی را در ناحیهٔ خلق قرار داده است.

چون این گفته آمد، فرق بین قضا و مقضی درست شده و سخن آن‌کس که گفته: راضی بودن به قضا واجب است نه به مقضی، راست می‌آید؛ اما سخن آن‌کس که گفته: راضی به قضای الهی هستم، مرادش از آن، رضای او به صفتی از صفات نیست: اشکال در این سخن (محقق طوسی) آنکه: قضای الهی از قبیل صفات و نعوت و اعراض نیست، بلکه آن اصول ذوات و جواهر است، و ما نمی‌پذیریم اینکه گوینده

گفته: راضی به قضای الهی هستم، به معنی رضای او به آنچه در علم او گذشته نیست.

و همین‌طور آنکه گفته: رضای به کفر از آن‌حیث که قضای الهی است طاعت است و از این حیثیّت کفر نیست: اشکال در این سخن آنکه: چون علم او تعالی علم فعلی است، هر جهت وجودی در چیزی از این عالَم، به‌عینه حیثیّت معلومیّت آن برایش، می‌باشد، پس همان‌طور که ذات او تعالی و علمش به اشیاء، یک چیز است ـ بدون تغایری در ذات و در اعتبار ـ همین‌طور حیثیّت موجود بودن اشیاء در نفس خودشان و حیثیّت معلوم بودن آنها برای او و مرتبط بودنشان بدو، یک چیز است ـ بدون هیچ تغایری ـ .

آنچه که سخنان گذشتهٔ ما را یاری کرده و دلایل ما را تابناک می‌سازد اینکه: اگر به کفر کسی و یا به سیاهی چهره‌اش حکم کردی، و در نفست صورت کفر و صورت سیاهی حصول پیدا کرد، بدان (حکم) نه کافر می‌شوی و نه بدان چهره دِلت سیاه می‌شود، برای‌اینکه صورت کفر در ذهن، کفر نکوهش شده نیست و صورت سیاه در آن، سیاه ـ چون سیاه در خارج ـ نیست، کار در این مقام هم این‌چنین است؛ استواری بورز تا در لغزشگاههای گامها نیفتی.

آنچه دلالت دارد بر اینکه مبادی اشیاء شرّی و امور آسیب‌رسان و زشتی که در عالم مواد و اجرام پدید و یافت می‌شوند، لازم نیست که در آنها شرّیت و یا نقص و یا آسیبی باشد: چیزی است که عرفای دانا به علم اسماء تحقیق کرده‌اند، و آن اینکه: اسماء جلالی قهر او ـ مانند منتقم و جبار و قهار ـ اسباب وجود این اشرار و شرورانند، مانند کافران و شیاطین و فاسقان و طبقات دوزخ و اهل آن، و اسماء جمالی لطفی او ـ مانند رحمان و رحیم و رؤف و لطیف ـ مبادی وجود نیکان و خیرات، مانند انبیا و اولیا و مؤمنان و طبقات بهشت و اهل آن می‌باشند، حتی گفته‌اند: شیطان لعنت شده از اسم «المضل» او آفریده شده است، به‌جهت آنکه خداوند از او حکایت می‌کند که گفته فبما اغویتنی، پس متضادات و متعاندات و متخاصمات در عالم تفرقه و شرّ و تضاد، در عالم وحدتِ جمعیِ خیری متوافقات و متصالحات‌اند.

از آن جمله اینکه: اگر خداوند وجود فعل بنده را می‌دانسته و اراده و قضای او بدان تعلّق گرفته، بنابراین صدور آن واجب و لازم است، و اگر وجود آن را نمی‌دانسته و اراده

و قضایش بدان تعلّق نگرفته است، پس صدورش ممتنع و محال است، در این‌صورت چگونه فعل بنده مقدور اوست؟

از آن به نقض و حلّ پاسخ داده شده است: اما پاسخ نقضی: به‌واسطهٔ جریان همانند این دربارهٔ خداوند در اراده‌اش مر موجودات حادث را، به‌ویژه نزد کسی که برای او اراده متجدّد ثابت می‌کند؛ اما پاسخ حلّی: صاحب کتاب محصَّل (خطیب‌رازی) و هر که در ردیف او از پیروان ابوالحسن اشعری هستند، در پاسخ این اشکال که بر همگان وارد است گوید: خداوند از آنچه انجام می‌دهد مورد پرسش قرار نمی‌گیرد، و ما پیش از این آنچه را که گفته بیان کردیم.

علامهٔ طوسی (خواجه نصیرالدین) قدس‌سره در کتاب نقدالمحصَّل خود گوید: اگر این مبطل قدرت بنده و اختیارش در فعلش بود، باید مبطل قدرت پروردگار و اختیار او تعالی در فعلش باشد، زیرا او در ازل به آنچه که همیشه انجام می‌دهد دانا و عالِم است، پس فعلش در آنچه که همیشه است، یا واجب است و یا ممتنع؛ و پاسخ از آن اینکه: علم تابع معلوم است، در این‌صورت مقتضی وجوب و امتناع، در معلوم نمی‌باشد، این پاسخ ظاهراً درست نیست، برای اینکه قائل بودن به تابعیّت علم مر معلوم را، جز در علوم انفعالی حادث جاری نمی‌شود ـ نه در علم قضائی ربّانی ـ چون این سبب وجود اشیاء است، و سبب، تابع مسبّب نیست؛ و شاید این محقق ناقدِ، این پاسخ را به نیابت از معتزلیان که قائل به ثبوت اشیاء به‌حسب شیئیتشان در ازل هستند بیان داشته است.

در پاسخ سزاوار آن است که گفته شود: علم او اگرچه سبب مقتضی برای وجود فعل از جانب بنده است، ولی وجود و صدور آن اقتضا می‌کند که مسبوق به قدرت بنده و اختیار او باشد، چون آنها از جملهٔ اسباب فعل و علّت‌های آن می‌باشند، و وجوبِ به اختیار، منافی اختیار نیست، بلکه آن را تحقق می‌بخشد، پس همان‌گونه که ذات حق‌تعالی علّتِ فاعلی برای وجود هر موجود و وجوب آن است و این واسطه بودن علّت‌ها و شرایط و ربط اسباب به مسببات را باطل نمی‌سازد، در علم تامّ او به تمام اشیاء که عین ذات اوست نیز کار همین‌گونه است، یعنی همان‌طور که در علم بسیط و عقل واحد و یا لازم ذاتش هست، در علم مفصل و عقول کثیر هم هست.

و شگفت از جلوداران بحث و مناظره کنندگان (خطیب‌رازی) است که حقیقت بر زبانش جاری شده و از اصرارش بر یاری کردن مذهب اشعری ـ در ابطال قول به علّت و معلول ـ بازگشته و در کتاب مباحث مشرقی گفته: بدان که: چون تحقق پیدا کردی خواهی دانست که نکته در مسئلهٔ قدم و حدوث و جبر و اختیار یک‌چیز است، و آن اینکه شئی، وقتی فاعلیّتش در درجهٔ امکان و جواز است، محال است که از آن فعلی صادر گردد ـ مگر به‌واسطهٔ سببی دیگر ـ و این مقدمه در آن دو مسئلهٔ عُمده و اَصل است؛ سپس (گوییم:) چون محال است که وجوبِ فاعلیّت باری‌تعالی به‌واسطهٔ سببی منفصل و جدا باشد، لازم است که وجوبش به ذات خودش باشد، و چون فاعلیّت او به ذات خودش باشد، دوام فعل لازم می‌آید؛ اما فاعلیّت بنده: چون محال است وجوب آن به ذات بنده باشد ـ به‌واسطهٔ عدم دوام ذات او و به‌سبب عدم دوام فاعلیّت وی ـ لذا استناد آن به ذات الهی لازم و واجب می‌آید، در این حال فعل بنده به قضای الهی و قَدَر او خواهد بود.

اگر گفته شود: وقتی همه به قَدر اوست، پس چه فایده‌ای در اَمر و نهی و پاداش و کیفر است؟ و نیز وقتی همه به قضای الهی و قَدر اوست، پس فعلی که وجودش را قضا اقتضا می‌کند واجب است و فعلی که عدمش را قضا اقتضا می‌کند ممتنع است، و معلوم است که قدرت، به واجب و ممتنع تعلّق نمی‌گیرد، پس لازم است که حیوان، به‌واسطهٔ قدرت، فاعل فعل و ترک باشد، ولی ما به بداهت و روشنگری عقل می‌دانیم که ما بر افعال قادریم، پس آنچه گفته‌اید باطل است.

پاسخ آنکه: وقوع امر و نهی نیز از قضا و قَدر است؛ اما پاداش و کیفر، از لوازم افعالی هستند که به‌واسطهٔ قضا واقع می‌شوند، برای اینکه همان‌طور که غذاهای ناپاک و غیربهداشتی موجب بیماریهای جسمانی است، همین‌طور عقاید تباه و اعمال باطل، موجب بیماریهای نفسانی است، و در جانب پاداش هم سخن همین‌گونه است؛ اما حکایت قدرت: وجوب فعل منافی مقدور بودنش نیست، برای اینکه وجوبش برای قدرت نیست، در این‌صورت محال است که به‌واسطهٔ قدرت مقدور باشد؛ و چیزی که دلالت بر درستی آنچه بیان داشتیم دارد آنکه: صاحبان این سخن گویند: در این‌صورت بر خداوند در آخرت لازم است که دردها و بیماریها را پاداش و عوض دهد، و زیان

رسانیدن به واجب، یا دلالت بر نادانی دارد و یا بر نیازمندی، و هردو بر خداوند محال است و منتهی شوندهٔ به محال، محال است، پس از جانب خداوند محال است که پاداش و عوض ندهد، و چون عدم عطای پاداش محال است، وجوب دادن پاداش لازم می‌آید، در این‌صورت صدور این فعل از او واجب و لازم است ـ با اینکه مقدور اوهم می‌باشد ـ .

پس دانسته شد که واجب بودن فعل ـ البته با تفسیری که بیان داشتیم ـ مانع مقدور بودن او (مر آن فعل را) نیست؛ پایان سخن او با الفاظش.

این سخن از دیگر سخنانی که در کتاب‌ها و مؤلفاتش آورده، برای دست‌یابی به حقیقت، نزدیک‌تر است، و آنچه در کتاب محصَّل گفته در این مرتبه نمی‌باشد، آنجا گفته: مسئله اراده‌ها منتهی به ارادهٔ ضروری می‌شوند ـ برای دفع تسلسل ـ و این موجب اعتراف به اِسناد همه، به قضای الهی و قَدر او می‌باشد.

ناقد محقق (خواجه نصیرالدین‌طوسی) گوید: گویم: پیش از استناد همه به قضای الهی، یا در ایجاد چیزی بدون توسط است و یا با توسط: اوّلی اقتضای منتهی شدن اراده‌ها را به ارادهٔ او ندارد، و دومی: مناقض قولِ به اختیار نیست، برای اینکه اختیار عبارت است از ایجاد ـ به توسط قدرت و اراده ـ خواه این قدرت و اراده از فعل خداوند، بدون واسطه و یا با واسطهٔ چیز دیگری باشد، بنابراین از قضای الهی و قَدر اوست که وقوع بعضی از افعال، تابع اختیار فاعلش باشد، و این جز با اقامهٔ برهان بر اینکه: مؤثری در وجود جز خداوند نیست، دفع نمی‌گردد؛ پایان سخن او.

گویم: فرق بین اینکه گوییم: موجودی نیست جز آنکه حق‌متعال مؤثر در آن، و علّت قریب ایجادش ـ بدون توسط ـ می‌باشد، و بین اینکه گوییم: در آن، مؤثری جز خدا نیست، متحقق و ثابت است، و اوّلی درست است نه دومی، چون در فصل پیشین گفته آمد که حیثیّت نسبت فعل به بنده، به‌عینه حیثیّت نسبت آن است به پروردگار، و اینکه: فعلِ صادرِ از بنده، از وجهی صادر از ربّ است.

خلاصه آنکه: تحقیق این مسئلهٔ شریف ـ یعنی توحید افعال ـ از بزرگترین مسائل الهی است و برای هیچ‌یک از حکما و غیرحکما ـ با ادعای تمام حکما ـ میسّر نشده است، چنانکه علامهٔ طوسی (خواجه نصیرالدین) در شرح کتاب اشارات نقل می‌کند

که: تمام (حکما) اتفاق نظر دارند که وجود ـ مطلقا ـ معلول اوست، مگر برای آن‌کس که کشف شده و با برهان قطعی و نور قدسی مسئلهٔ توحید ذات برایش روشن شده باشد، و این امر برای هیچ‌کس از آنان که می‌شناسیم و به کتاب‌ها و سخنانش نظر کرده و جستجو و کاوش می‌کنیم، میسّر نشده است.

از آن جمله اینکه: اگر ارادهٔ انسانی از خارج، با اسباب و علّت‌هایی که منتهی به ارادهٔ قدیمی می‌شوند بر او وارد شود، تحقق و ثبوتش واجب و لازم است، خواه آن را بنده اراده کرده باشد و یا نکرده باشد، پس بنده در اراده‌اش ناگزیر است و مشیت واجب الهی او را ناگزیر و ناچار ساخته است، و ماتشاؤن الا ان یشاءالله، یعنی: نمی‌خواهند مگر آنکه خدا بخواهد (۳۰ ـ انسان) پس چگونه انسان فعلش به ارادهٔ خودش است؟ چون اراده‌اش به ارادهٔ خودش نیست، وگرنه اراده‌ها ترتّب پیدا کرده و تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کرد.

پاسخ آنکه: دانستی مختار کسی است که فعلش به ارادهٔ خودش باشد، نه کسی که اراده‌اش به ارادهٔ خودش باشد، وگرنه لازم می‌آید که اراده‌اش عین ذاتش نباشد؛ و قادر کسی است که چون ارادهٔ فعل کرد، فعل از او صادر شود، وگرنه قادر نیست، نه اینکه اگر اراده، ارادهٔ فعل کرد، فعل انجام دهد، وگرنه انجام ندهد؛ کسی می‌تواند بگوید: ارادهٔ اراده، مانند علمِ به علم و وجودِ وجود است و انتزاع لزومِ لزوم ـ از امور ـ جایز است و در آن، جواز اعتبار تا بی‌نهایت چندین برابر می‌شود، ولی زنجیره، به‌سبب انقطاع اعتبار از ذهن فرض‌کننده ـ به‌واسطهٔ عدم توقف عِلّی آنجا در خارج ـ قطع می‌گردد.

اما آنچه را که سرور بزرگوار و استاد دانشمندمان که سایه‌اش گسترده باد در پاسخ بیان داشته اینکه: در دفاع از این شک، چیزی از هیچ‌کس از پیشینیان و پسینیان به من نرسیده است؛ پاسخ آنکه: وقتی علّت‌ها و سبب‌های مترتب جمع آمده و منتهی به انسان می‌گردند تا اینکه فعلی را تصوّر کرده و در آن خیری را معتقد شود، ناگزیر انگیزهٔ شوقی پیدا می‌کند، و چون شوق استحکام پیدا کرد و معیار اجماعش تمامی یافت، قوام اراده که حرکات ماهیچه‌ها و اعضاء افزاری را ایجاب می‌کند تمامی می‌یابد، برای اینکه این هیآت ارادی برای نفس، حالتی شوقی و اجمالی می‌باشد، به‌گونه‌ای که اگر قیاس با

خود فعل شود و بالذات ملتفت بدان باشد، آن شوقِ بدان و ارادهٔ اوست، و چون قیاس با ارادهٔ فعل شود و ملتفت بدان نفس آن باشد نه نفس فعل، آن شوق و اراده است ـ نسبت به اراده ـ بدون شوق دیگری و ارادهٔ جدید دیگری؛ کار در ارادهٔ اراده و ارادهٔ ارادهٔ اراده ـ نسبت به دیگر مراتبی که در توان عقل است که بالذات ملتفت بدان‌ها بوده و آنها را به‌گونهٔ تفصیل ملاحظه کند ـ این چنین است؛ پس هریک از آن اراده‌های مفصل، به‌واسطهٔ اراده می‌باشد و آنها یکسره در آن حالت شوقی ارادی گنجیده‌اند، و ترتّب بین آنها به تقدّم و تأخر ـ در مقام تفصیل ـ برخورد با اتحاد آنها در آن حالت اجمالی ـ به هیأت وحدانیشان ـ ندارد، زیرا این فقط در کمیّت اتصالی و هویّت امتدادی ممتنع و محال است نه غیر آن؛ لذا روشن شد که مسافت مکانی محال است که بخش به متقدمات و متأخرات بالذات، که عبارت از اجزای آن مسافت و بخش‌های آن هستند گردد، بلکه بخش آنها به اجزاء و بخش‌های متقدم و متأخرشان ـ به‌واسطهٔ مکان ـ جایز است.

در این‌باره نخست گویم: بخش کردن عقلی چیزی که به حکم عقل موجب این می‌شود که خارج، به‌واسطهٔ تحلیل و بخش کردن، متقدم بر آن‌چیز باشد، در اموری جاری می‌گردد که دارای جهت تعدّد، به‌حسب مرتبه‌ای از مراتب نفس‌الامر و واقع، و جهت وحدت در واقع باشند، مانند اجزای حدّ از جنس و فصل ـ در ماهیتی که وجودش مانند سیاهی مثلاً بسیط است ـ زیرا عقل را رسد که برای آن به‌حسب ماهیتش، جزئی جنسی ـ مانند رنگ ـ و جزئی فصلی ـ مانند گرفتن (سیاهی مر) چشم را ـ اعتبار کند، و پس از تحلیل، به تقدم آن دو در ظرف تحلیل، بر ماهیت محدود بدان حکم کند، سپس به تقدّم فصل آن بر جنسش ـ با اینکه همگی موجود به یک وجوداند ـ حکم نماید، اما در غیرآن، حکم به تعدّد و تفصیل آن است... تا آنکه اجزایش به جایی می‌رسد که جز آنچه عقل آن را اختراع می‌کند ـ بدون حالتی که آن را به‌حسب امر در نفس خودش برانگیزاند ـ نیست.

دوم آنکه: هنگام تحلیل و تفصیل آن (اراده) و به‌حسب آن دو، اجتماع دو مثل ـ و بلکه امثال ـ در یک موضوع لازم می‌آید و این محال است، چون آن را هیچ امتیازی نه در ماهیت و نه در لوازم و نه در عوارض مفارق و نه در موضوع نمی‌باشد؛ و نیز بیان و

ثابت شد که: افراد یک ماهیت، بعضیشان علّت بعض دیگر نیستند [۱]، چون هیچ اولوّیتی برای بعضی در ذاتشان نمی‌باشد.

سوم آنکه: ما می‌توانیم تمام اراده‌ها را به‌گونه‌ای که چیزی از آنها کم باشد اخذ و اعتبار کنیم و بجوییم که علّت آنها چه چیزی است، اگر ارادهٔ دیگری است، لازم می‌آید که یک‌چیز از جهت خارج و داخل نسبت به یک‌چیز به‌عینه مجموع اراده‌ها باشد و این محال است، و اگر چیز دیگری است، جبر در اراده لازم می‌آید و این درست است، لذا همان‌گونه که گذشت، در دفع اشکال بر این تکیه می‌شود.

آنچه که این سخن را تأکید و استواری می‌بخشد و آشکار می‌سازد چیزی است که معلّم اوّل ـ ابونصر فارابی ـ در کتاب فصوص گفته است که: اگر صاحب پنداری پندارد که هرچه را می‌خواهد برمی‌گزیند و هرچه را اراده می‌نماید انجام می‌دهد، از اختیارش برمی‌آید که آیا آن (اختیار) در او ـ پس از آنکه نبوده ـ حادث است و یا غیرحادث؟ اگر در او غیرحادث باشد، لازم می‌آید که این اختیار از آغاز وجودش با او همراه باشد و نیز لازم می‌آید که بر این اختیار مطبوع باشد و از او جدا نگردد، و از این قول لازم می‌آید که: اختیارش در او از غیرخودش افاضه شود؛ و اگر حادث است ـ و برای هر حادثی محدِثی و پدید آورنده‌ایست ـ پس اختیارش از سببی است که آن را اقتضا می‌کند، و محدِثی که آن را احداث می‌نماید؛ حال آن یا خود و یا غیرخودش است، اگر خودش است، یا این است که ایجادش با اختیار «بالاختیار» است و این تا بی‌نهایت تسلسل پیدا می‌کند، و یا آنکه وجود اختیار در او «لا بالاختیار» است، پس از جانب غیرخودش مجبور بر این اختیار است و منتهی به اسبابی می‌گردد که از او بیرون است و به اختیارش نیست، لذا به اختیار ازلی که همگان را ـ آن‌گونه که هست ـ واجب ساخته پایان می‌پذیرد، بنابراین اگر سخن به اختیارِ حادث منتهی شود، گفتار دوباره از سر گرفته می‌شود، از این بیان روشن

۱. این الزامی است، یعنی بر اصالت ماهیت که نظر استاد است، و یا اینکه در متواطی برهانی است. و اینکه در اینجا درواقع یک ارادهٔ «بالشخص» است. ولی بنابر نظریهٔ مصنف قدس‌سره ـ یعنی اصالت وجود ـ وجود یک حقیقت است و مقول به تشکیک، مرتبه‌ای از آن علت و مرتبهٔ دیگرش معلول است، بلکه نزد او جایز است که افراد یک‌نوع، بعضیشان مجرّد باشند و بعضیشان مادّی «سبزواری»

می‌شود که هر موجود کاینی ـ از خیر و شرّ ـ مستند به اسبابی است که از ارادهٔ ازلی برانگیخته شده‌اند؛ پایان سخن او با الفاظش.

ابن‌سینا در فن سوم از طبیعیات شفا گوید: تمام حالات زمینی منوط به حرکات آسمانی است ـ حتی اختیارها و اراده‌ها ـ زیرا آنها اموری هستند که پس از نبودن حادث شده‌اند، و هر حادثی را پس از نبودن، علّت و سببی حادث است و آن، منتهی به حرکت می‌گردد و از حرکات، به حرکت گردشی و دوری؛ پس اختیارهای ما نیز تابع حرکات آسمانی و حرکات و سکونهای زمینی است که سازگار با نظم پی‌درپی بوده و داعیه‌های قصد و برانگیزانندگان آنها می‌باشد، و این همان قَدَری است که قضا را لازم می‌آورد، و قضا عبارت از عقل اوّل الهی واحد است که بر تمام برتری داشته و مقدورات از آن منشعب می‌گردند؛ پایان سخن او.

و در فن دهم از الهیات کتاب شفا گوید: مبادی تمام این امور منتهی به طبیعت و اراده و اتفاق می‌شود، طبیعت مبدأش از اینجاست، و اراده‌هایی که ما داریم، پس از آنکه نبودند کاین و موجود شده‌اند، و هر موجود کاینی پس از آنکه نبوده، دارای علّت است، پس هر ارادهٔ ما دارای علّت است و علّت آن اراده، اراده‌ای نیست که در این امر تا بی‌نهایت تسلسل پیدا کند، بلکه اموری است که از خارج ـ زمینی و آسمانی ـ عارض می‌شود، زمینی منتهی به آسمانی می‌گردد، و اجتماع تمام اینها موجب وجود اراده می‌شود؛ اما اتفاق، حادث است، یعنی از برخوردهای اینجاست، و چون امور تحلیل و تقسیم شود، تمامشان مستند به مبادی ایجابشان شده و فرود آمدهٔ از جانب خداوند می‌باشند، و قضا از جانب خدا عبارت از وضع بسیط اوّل است، و تقدیر چیزی است که قضا به‌گونهٔ تدریج بدان روی می‌آورد و توجه دارد، گویی موجَب، اجتماعاتی از امور بسیطی هستند، از آن‌روی که بسیطند به قضا و اَمر الهی اوّل نسبت داده می‌شوند؛ پایان سخن او.

از آن جمله اینکه: اگر همه چیز به علم الهی و اراده و قضای اوست، هر جزئی از اجزای نظام و هر ذرّه‌ای از ذرّات وجود، تحققّش با قیاس به ارادهٔ قدیمی واجب و لازم است و ثبوتش در علم او حتمی، و در قضایش قطع و جزم بدان شده است، پس معنی تردّد (دودلی) که منسوب بدوست چیست؟ آنجا که (در حدیث قدسی)

فرماید: ما ترددت فی شئی انا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن، یعنی: من در هیچ‌چیزی که فاعل آن بودم تردّد و دودلی نکردم، آنچنان که در گرفتن روح بندهٔ مؤمنم تردّد کردم؛ این از مشکلات بسیار دشوار و پیچیده است بر آن‌کس از صاحب‌نظران که ملتزم جمع بین قوانین عقلی و احکام شرعی می‌باشد، و هیچ‌یک از دانشمندان پاسخی در این‌باره که گرسنه را سیر کند و بی‌نیاز سازد نگفته است، جز آنکه استادمان ـ که سایه‌اش گسترده باد ـ وجهی نزدیک (به‌واقع) بیان داشته و آن اینکه: تردّد در امری است که به‌سبب تعارض داعی که در دوطرف مرجّح است باشد، لذا آنجا اطلاق مسبب می‌شود و مراد سبب است؛ و مغز سخن آنکه: گرفتن روح مؤمن ـ به‌واسطهٔ مرگ ـ با قیاس به نظام وجود خیر است و از حیث بَد آمدنش شرّ است؛ به عبارتی دیگر: وقوع فعل بین دو طرف خیریّت، بالذات است و لزومش نسبت به خیراتِ فراوان و شریّت، بالعرض است، و نسبت به دسته‌ای از موجودات، از آن تعبیر به تردد می‌شود، زیرا خیریّت به فعل فرا می‌خواند و شرّیّت به ترک آن، پس در این، سوق دادن به‌نوعی از تردّد است، بنابراین معنی چنین می‌شود که: در افعال خود هیچ شریّتی در شرور بالعرض که لازمهٔ خیرات فراوان است، مانند شرّیت بد آمدن بندهٔ مؤمنم از جهت مرگ نیافتم، و آن از خیراتی است که در حکمت بلند الهی واجب و لازم است؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه را که بیان داشته، اشکال را دفع نمی‌کند، بلکه قوی‌تر هم می‌گردد، زیرا در بیان او (اشکال‌کننده) چیزی زیاده نکرد، جز آنکه در نفسِ فعل تعارضی بین دوطرف وجود و عدم و ایجاد و ترک آن ـ به‌حسب داعی ـ اثبات کرده است، پس در اینجا اگر یکی از دوجانب بر دیگری ترجیح و برتری ندارند، ترجیح بدون ترجیح‌دهنده لازم می‌آید، و اگر به این رجحان ترجیح دارند ـ و خدا می‌داند ـ صدورش از علم او لازم می‌آید، پس تردّدی نیست، زیرا حکم به رجحان آن قطعی شده و صدورش حتمی و مقضی گردیده.

آنچه که به خاطر این نویسنده (مصنف قدس‌سره) می‌رسد اینکه: وجود این اشیاء طبیعی کونی، وجودی تجدّدی است، و بیان تجدّد طبیعت جوهری گفته آمد، و هر امری که وجودش تدریجی است، هر جزئی از اجزای فرض شدهٔ آن مسبوق به امکان

استعدادی است که بر تحقق و ثبوتش پیشی دارد، و این امکان عبارت از نفس جزئی است که بر آن پیشی دارد، زیرا امکان ـ خواه ذاتی باشد و خواه استعدادی ـ معنایش: «لاضرورة» دوطرف است که معادل برابری آن دو است، یا به‌حسب نفسِ مرتبهٔ ماهیتی است که بر وجودش پیشی دارد، پیش بودن ذاتی از جهت ماهیت ـ چنانکه در امکان ذاتی است ـ و یا به‌واسطهٔ وجود اَمری در مادّهٔ شئی است که به‌حسب زمان بر وی پیشی دارد، پس هر جزئی از اجزای امری که حصولش در ذاتش متجدّد است و وجودش ـ مانند حرکت نزد همگان و طبیعت جسمی نزد ما ـ متدرج است، برای جزء لاحق بدان ـ از آن ـ امکان است، پس تمام اجزای آن امکانات و قوا می‌باشند، چون آن وجودش ضعیف است و در این شکل از کون و وجود، وجود و عدم درهم فرورفته و به هم آمیخته‌اند، و آن با این همه، از حیث فعلیّت و حصول ـ از سبب مقتضی برای حصولش ـ واجب و لازم است، جز آنکه وجوبش وجوب امکان و فعلیّتش فعلیّت قوّه است.

وقتی این بیان شد گوییم: چون مقرر شد که: وجود اشیائی که در این عالَم واقع‌اند، از مراتب علم تفصیلی او می‌باشند، و آنها به‌وجهی علوم اویند و به وجهی معلومات او، پس هریک از آن دو (علم و معلوم) از آن‌روی که علم است، تردّد در علم است و از آن‌روی که معلوم است، امکان برای وجود است؛ سپس (گوییم:) در نفوس انسانی ـ به‌ویژه نفس مؤمن ـ این امکانات و تردّدها به انواع و شمار فراوان واقع می‌شود، چون آنها (نفوس انسانی) دارای اکوان و گونه‌های فراوانی در وجود ـ به‌حسب اکوان جمادی و نباتی و حیوانی و مراتب و اطواری که پس از اینها دارند ـ هستند، تا آنکه به نیروی الهی گیرندهٔ ارواح و نفوس از کالبدهاشان، و کِشندهٔ خدمتکاران و یاری‌کنندگان آنها مر طبایع و صور را از موادشان، از دگرگونی‌ها و تصرفات وجودی به جانب قدس و عالم بقا و جاودانگی رهایشان سازد، پس همان‌طور که عقل با نیروی فکریش صورت چیزی را از مادّه‌اش انتزاع کرده و معقول مجردش ـ پس از آنکه محسوس مادّی بود ـ می‌سازد، شأن مَلکِ‌الموت هم این‌گونه است، و او ـ فرشتهٔ مقرب الهی ـ در انتزاع و گرفتن ارواح و نفوس است و شأن یاوران و پرده‌دارانش، در جذب و کشیدن طبایع و نفوس هم چنین است.

این دگرگونی‌ها و تکوّنات، همان‌گونه که در عالَم مواد کونی واقع می‌شود، همین‌طور در عالم نفوس منطبع آسمانی که کتاب محو و اثبات است واقع می‌گردد، برای اینکه آنچه از نوشته‌های صور علمی جزئی در الواح آن نفوس ثبت می‌شود، آنها قابل محواند و غیرمحفوظ از نسخ و تبدیل ـ مانند أُمّ‌الکتاب ـ خداوند می‌فرماید: یمحوالله مایشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب، یعنی: هرچه را بخواهد محو می‌کند و ثبت می‌کند و مایه و اَصل کتاب‌ها نزد اوست (۳۹ ـ رعد) و این همان امام مبین و لوحی که محفوظ از محو و تغییر است می‌باشد و در آن تمام اشیائی که از حیث ذات در خارج باهم اختلاف دارند و از جهت صورت در موجودیت ـ به‌گونهٔ عقلی نورانی که برتر از اختلاف و تضاد است ـ باهم متضاداند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الّا فی کتاب مبین، یعنی: نه دانه‌ای در ظلمات زمین و نه خشکی و نه تری نیست مگر آنکه در کتاب مبین است (۵۹ ـ انعام).

پس روشن شد که این تغییرات و نو شدن‌ها و عوارض و نقایص ـ به‌حسب انواعِ گوناگونِ هویات جزئی و طبایع کونی ـ عیب و اشکالی در ارتباطشان به حقّ اوّلِ تعالی و عالَم احدیّت، و در اثبات ارادهٔ قدیم الهی که از امکان محفوظ است، و علم قدیم حق‌متعال که منزّه و دور از نسبت گمان و تردّد است، و قضای محکم و قطعی که نه تبدیل می‌پذیرد و نه تغییر می‌کند و نه کثرت برمی‌دارد، وارد نمی‌سازد، برای‌اینکه آنها در مراتب تنزّلات علم و اراده واقع‌اند.

ابونصر فارابی در رسالهٔ فصوص گوید: به احدیت نفوذ می‌کند و تا ابدیت مدهوش می‌ماند، و اگر از آن پرسش کنی، نزدیک است، احدیت سایه افکند، گویی به ندرت کلّیت سایه می‌افکند، گویی لوحی است که قلم بر لوح ـ به خلق ـ جاری شده است؛ و باز گوید: علمِ اوّلِ او تعالی به ذات خودش تقسیم نمی‌پذیرد و علمِ دومِ او از ذات خودش چون تکثّر پذیرفت، کثرت در ذاتش نخواهد بود، بلکه بعد از ذاتش خواهد بود: و ما تسقط من ورقة الّا یعلمها، یعنی: هیچ‌برگی نیفتد مگر آن را بداند (۵۹ ـ انعام) از اینجاست که قلم در لوح جاری می‌شود ـ جاری شدنی نامتناهی تا قیامت ـ و باز گوید: احدیت، نفس خودش را ملاحظه

کرد [۱]، قدرت ملاحظه کرد، پس علم دوم که مشتمل بر کثرت است لازم آمد، و آنجا افق عالَم ربوبیت است و پائین‌ترش عالم امر است که بدان، قلم بر لوح جاری می‌شود، لذا وحدت تکثر پیدا می‌کند [۲]، همان‌گونه که درخت سدره همه‌چیز را فرا گرفته است؛ و به‌زودی توضیحات بیشتری برایت خواهیم داد ـ گوش فرادار ـ.

۱۳
فصل

در تصحیح اعتقاد به نسبت تردّد و اِبتلا و امثال این دو به او تعالی ـ همان‌طور که در قرآن و حدیث آمده است ـ و همین‌طور تصحیح اعتقاد به «بَداء» ـ چنانکه از امامان معصوم ما علیهم‌السلام روایت شده و روایتِ از ایشان صحیح و درست است ـ و آنچه مربوط به استجابت دعاها و فریادرسی ستمدیدگان ـ هم‌زمان با درخواستشان بدون برخورد با سبب‌های طبیعی ـ می‌باشد

بدان که الهیّت را مراتبی چندنا است [۳] و اسماء حُسنا را مظاهر و مجالی، و ما بخشی از این مقصد را در بعضی از مراحل گذشته، در (ده‌مرحله) سفر اوّل بیان داشتیم، حال گوییم: خداوند را در طبقات آسمان‌ها بندگانی ملکوتی است که مرتبهٔ آنان مرتبهٔ نفوس ـ پائین‌تر از مرتبهٔ سابقان مقرب ـ می‌باشد، و اینان همان عالَم اَمراند که مبرّای از تجدّد و تغیّر می‌باشند، و این (فرشتگان) ملکوتیان، اگرچه مرتبه‌شان پائین‌تر از مرتبهٔ سابقان نخستین است، ولی افعالشان تمامی طاعت او بوده و هرچه انجام می‌دهند به فرمان او

۱. یعنی علم احدیت ذات خود را، سپس اغیار را برای باردوم ملاحظه کرد، و ملاحظه کردن اغیار عبارت است از صور آنها که مرتسم در ذات او تعالی ـ البته در نزد آنان ـ است، و چون علم او فعلی است و او فاعل «بالعنایت» است، علمش قدرت است، لذا از آن تعبیر به قدرت کرده است، آنجا که گوید: علم دوم لازم آمد، بیان: قدرت ملاحظه کرده است. «سبزواری» ۲. یعنی در دو مقام: نخست تکثر علم اوّل تعالی است به تنزّلش به علم دوم، و دوم تکثر آنچه در علم است به‌واسطهٔ تنزلش به نقوش لوحی، چنانکه حروف فراوان در کاغذها، در رأس قلم ـ یعنی مرکّب سر قلم ـ که از چوب است یکی می‌باشند، و سدره نیز بعضی از تأویلات و معانی نفس کلی است، و بعضی از آنها صور مرتسم‌اند و بعضیشان برزخیّت کبرا ـ که مرتبهٔ اسماء و صفات در نزد عرفاست ـ می‌باشند. «سبزواری» ۳. یعنی برای فاعلیت مراتب، و امکان دارد معنی. اسماء حُسنا را مظاهر و مجالی‌اند، عطف تفسیری باشد بر اوّل، چون اسماء حُسنا نزد عرفا، مانند ارباب انواع‌اند نزد اشراقیان، و تمام انواع، مربوبات اسماءاند. «سبزواری»

انجام می‌دهند و خداوند را در هیچ‌یک از افعال و اراده و خواطر و خواست دل و آرزوهای نفوسشان سرپیچی نمی‌کنند، و هرکس که چنین باشد، فعلش فعل حق است و قولش گفتار صدق، زیرا در نفسش هیچ خواستی که با خواست حق‌متعال مخالفت داشته باشد نیست، بلکه اراده‌اش در ارادهٔ حق‌تعالی، و مشیّتش در مشیّت او تعالی مستهلک و نابود است.

مِثال طاعت آنان مر خداوند سبحان و فرمان او را، مِثال طاعت حواس در ما، مر نفس راست، به‌طوری که توان خلاف کردن آن را ـ در آنچه که نفس می‌خواهد ـ ندارد، و نیازی در طاعتش مر نفس را به اَمر و نهی و ترغیب (تشویق) و بازداشتن نیست، بلکه هر وقت که نفس ناطقه ارادهٔ کار محسوسی را کرد، حاسّه (قوّهٔ احساس‌کننده) آنچه را که دفعتاً و یکبارگی اراده و قصد کرده است امتثال و اطاعت می‌کند، با اینکه این حواس در عالَمی دیگر غیر از عالَم جوهر عقلی ما قرار دارند، چون آنها در ملکوت اسفل از او نازل‌اند، و طاعت فرشتگانی که در ملکوت آسمان واقع‌اند، برای خداوند سبحان این‌گونه است، چون آنان به ذات خودشان مطیع فرمان الهی‌اند و با گوشهای باطنیشان وحی او را می‌شنوند و با دلهای نورانیشان عظمت و بزرگی او را ادراک می‌کنند و در مشاهدهٔ جمال و جلال او واله و سرگشته‌اند و توان خلاف و سرپیچی ندارند و: لایعصون الله ما امر هم و یفعلون مایؤمرون، یعنی: خداوند را در آنچه فرمانشان می‌دهد سرپیچی نمی‌کنند و آنچه فرمان می‌یابند انجام می‌دهند (۶ ـ تحریم) فرمانبرداران فرمان او و بازایستندگان نهی او می‌باشند، بلکه هر مقدار که (فرمان) انجام می‌دهد انجام می‌دهند و هر مقدار که (فرمان) ترک می‌دهد ترک می‌کنند، اینان بندگان ارجمندی هستند که حرکات و سکناتشان و تدبیرات و تصورات آنها ـ همگی به حق و از حق است، این خود اصلی است.

و نیز بدان: همان‌طور که چیزی در قابل، از جهت اسباب قابلیّت و مبادی خارجی و اوضاع جسمانی حادث می‌شود، چنانکه گرمی در جسم قابل، از برخورد گرم‌کنندهٔ خارجی ـ مثلاً مانند آتش ـ حادث می‌شود، همین‌طور گاهی هم از جهت استعداد مادی و جهات قابلی، در آن حادث نمی‌گردد، بلکه از سبب فاعلی و اَمرِ عِلوی و مبدأ باطنی حادث می‌گردد، چنانکه گرمی در بدن انسان، از جهت نفسش ـ هنگام تصور

آن نفس مر آمری ترسناک را و یا برانگیخته شدن ارادهٔ غضب از آن ـ حادث می‌گردد، لذا در آن هنگام بدن ـ بدون حضور گرم‌کنندهٔ خارجی ـ نهایت گرمی را پیدا می‌کند، و همان‌گونه که در اعضای بدن یک نوع سردی پدید می‌آید که سببش امری طبیعی و یا فشار آورندهٔ خارجی نیست، بلکه به‌جهت ترس و امثال آن در نفس پیدا می‌شود، همین‌طور تخیّل امری شهوانی اعضا را به حرکت آورده و رطوبتی پدید می‌آورد، و این از پُری معده و سبب‌های طبیعی نیست، حال مادّه عالَم و بدن انسان کبیر هم با قیاس به نفس تدبیر کننده‌اش در وقوع امور نادر و کمیاب و جریان آنها در این عالم، نه بر مجرای طبیعی و نه از جهت پیش بودن اسباب طبیعی که آنها را آماده می‌سازند، بلکه با مخالف بودن اسباب پیشین مر آنها را و مناسب بودنشان مر اضدادشان را، این‌چنین است، از این‌روی از شگفتیهایی می‌باشد که وقوعش نادر و کمیاب باشد؛ این نیز اصلی است.

چون این دو اصل گفته شد گوییم: هر نوشته‌ای که در الواح آسمانی و صفحات قَدری است، آن هم نوشتهٔ حق اوّل تعالی ـ بعد از قضای پیشینش که به قلم اعلا در لوحی که از محو و اثبات محفوظ است ـ می‌باشد، و این الواح آسمانی و صفحات قَدری ـ یعنی قلوب فرشتگان عُمّال و نفوس مُدبّرات عِلوی ـ تمامشان کتاب محو و اثبات‌اند، و جایز است نقش‌هایی که در سینه و قلوب اینان ـ یعنی طبایع و نفوسشان ـ نقش گردیده است زایل و تبدیل پیدا کنند، زیرا مرتبهٔ آنها إبای از این امر ندارد، چنانکه در مباحث حدوث عالَم و تجدّد طبایع و نفوس و دیگر قوایِ متعلّقِ به اجرام این مطلب رابیان و روشن ساختیم، و آنچه که در آن تغییر و تبدیل محال است فقط ذات الهی و صفات حقیقی او و عالَم امر و قضای پیشین وی و علم ازلیش می‌باشد.

از این الواح قَدری و قلم‌های نویسنده و نقش کنندهٔ صور آنها (امور قَدری) است که خداوند خودش را به تردّد توصیف کرده و فرموده: ما تردّدت فی شئی انا فاعله کتردّدی فی قبض روح عبدی المؤمن، یعنی: در هیچ امری که خود فاعلش بودم تردّد و دودلی نکردم، آنچنان که در گرفتن روح بندهٔ مؤمنم تردّد کردم؛ و خود را به ابتلا توصیف کرده و فرموده: و بلوناهم بالحسنات والسیئات، یعنی: و آنان را به نعمت‌ها و زیان‌ها بیازمودیم (۱۶۸ ـ اعراف) و فرموده: و نبلو اخبارکم، یعنی: خبرهایتان را

بیازمائیم (۳۱ ـ محمد) و فرموده: حتی نعلم المجاهدین منکم و الصابرین، یعنی: شما را بیازمائیم تا مجاهدان و صابران شما را معلوم داریم (۳۱ ـ محمد) و فرشته‌ای که بر نقش این صورت‌ها و نوشته‌های قَدری الهی گماشته شده فرشتهٔ ارجمندی است که خداوند درباره‌شان فرموده: کراماً کاتبین، یعنی: نویسندگان ارجمندند (۱۱ ـ انفطار) و خداوند متعال بر آن فرشته املا می‌کند ـ البته به‌گونه‌ای که شایستهٔ عنایت او و مبرّای از تغییر و حدوث است، و اگر کار چنین نباشد ـ یعنی واسطه بودن این نفوس قابل به‌واسطهٔ وارد شدن صورت‌های ارادی و نو شدن نوشته‌های علمی و نسخ کتاب‌های آسمانی ـ باید تمام امور حتمی و مقضی باشد و فیض الهی محدود برشماری معیّن و مشخص باشد و از دایرهٔ ابداع بیرون نباشد و هیچ حادثی در عالَم پدید نیاید و هیچ کائنی تکوّن پیدا نکند و راههای هدایت برای رهنوردان از منازل زیرین به مراتب بالائین و برین بسته شده و نوریابی به نور قرب و نزدیکی به حق اوّل تعالی ـ پس از تاریکی به ظلمت دوری از او ـ وجود نداشته باشد.

خلاصه آنکه: مراتب زنجیرهٔ بازگشت به خداوند، به افراد و آحادش ممتنع و محال است و اصول برهانی این را باطل و نادرست می‌داند و عنایت الهی از چنین امری اِبا دارد؛ پس روشن شد که تجدّد در علوم و احوال، به‌واسطه گروهی از فرشتگان که آنان کرام کاتبان و نویسندگان ارجمنداند، جایز و غیرممتنع بوده و بعید نمی‌باشد، و چون نفس پیغمبر و یا ولی ـ علیهماالسلام ـ بدان اتصال یافت و در آن (لوح) از وحی چیزی را که خداوند به‌واسطه او بدانان وحی می‌فرستد و در دلهایشان می‌نویسد خواند، باید آنچه را که به دیدهٔ قلبش دیده و به گوش دلش از صدای قلم‌های این فرشتگان ارجمند شنیده خبر دهد، و چون از آن مردمان را خبر رساند، سخنش حق و صدق (درست و راست) است، نه مانند سخن منجّم و کاهن که در آنچه می‌گویند از روی شهود کشفی یقینی نیست، بلکه به‌واسطهٔ تجربه و یا گمان و امثال اینها می‌باشد.

و چون نفسش برای بار دیگر اتصال پیدا کرد، در این الواح غیر آن چیزی که نخست دیده بود، و نیز غیر آنچه که مناسبت با صور پیشین و اسباب طبیعی موجود در طبقات برین و زیرین داشته باشد، مشاهده می‌کند، بلکه مخالف صور و اسباب آسمانی و زمینی پیشین می‌باشد، لذا به چنین امری «نسخ» و «بَدا» و امثال اینها گفته

می‌شود، و هیچ‌یک از نفوس برین و زیرین را امکان علم بدان نیست، جز از جهت الهی که اختصاص بدان دارد، برای‌اینکه آن از اموری است که خداوند برای خود استئثار کرده و برگزیده است، چون آنچه که موجب آن است در أسباب طبیعی نبوده و در صور ادراکی و نقش‌های لوحی چیزی که پیش از آن معمول باشد نیست، از این‌روی در احادیث یاران امامی مذهب ما از حضرت صادق علیه‌السلام آمده که: ان لله علمین: علم مکنون مخزون لا یعلمه الاّ هو، من ذلک یکون البدا؛ و علم علّمه ملائکته و رسله و انبیائه، فنحن نعلمه، یعنی: خدای را دو علم است: علمی پنهان و مخزون که آن را جز خودش کسی نمی‌داند، بدا از این علم است، و علمی است که خداوند آن را به فرشتگان و رسولان و پیغمبرانش آموخته است، آن را ما می‌دانیم؛ و از حضرت باقر علیه‌السلام روایت شده که فرمود: العلم علمان: فعلم عندالله مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه، و علم علّمه ملائکته و رسله، فما علّمه ملائکته و رسله فانه سیکون لایکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یثبت منه ما یشاء، یعنی: علم دو علم است: علمی است که نزد خداوند مخزون و پنهان است و بر آن، هیچ‌یک از خلایقش را آگاه نکرده؛ و علمی است که آن را به فرشتگان و رسولانش آموخته، پس آنچه را که به فرشتگان و رسولانش آموخته است، واقع می‌گردد، او خود و فرشتگان و رسولانش را تکذیب نمی‌کند (که دروغگو خوانده شوند) و علمی است که نزد خودش مخزون و پنهان است، از آن برخی را که می‌خواهد پیش می‌دارد و برخی دیگر را که می‌خواهد به تأخیر می‌اندازد و از آن علم بعضی را که می‌خواهد ثبت می‌فرماید.

ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد ـ در فصلی از مقالهٔ دوم که در مبدأ تدبیر کاینات زمینی و انواع غیر محفوظ آورده ـ گوید: معلوم است که عنایت بدان‌ها نه از جانب اوّل تعالی است و نه از جانب عقولِ صریح، پس لازم است که از جانب مبدئی پس از آنها باشد، و آن یا نفس متعلق به عالم کون و فساد است و یا نفس آسمانی، و شبیه آن است که رأی بیشتر این باشد که آن، نفسی است که از عقول و نفوس آسمانی پدید آمده است، به‌ویژه نفس خورشید و یا فلک مایل که تدبیرکنندهٔ آنچه تحت فلک ماه است ـ با یاری اجسام آسمانی و تابش نور عقل فعال ـ می‌باشد، و در هر حال لازم

است توجه‌کنندهٔ به این حادثات مدرِک جزئیات باشد، بدین سبب پندارم شبیه‌تر آن است که نفسی آسمانی باشد تا بتواند به جِرمش تخیّل کرده و حادثات را احساسی که درخور آنهاست حس کند، و چون حادثی پدید آمد، کمالی را که دارد و راهی را که بدان (کمال) منتهی می‌شود تعقل می‌کند، در این هنگام این معقول، وجود آن‌صورت را در آن مادّه لازم می‌آورد و گفته می‌شود: نفس، فریادرس دعاکنندگان و غیراینهاست و شبیه آن است که این درست باشد، زیرا اگر دعای مستجابی باشد، سببش مانند چنین جوهری است، و این بدان جهت است که هرگاه تغییرات مادّه را مشاهده می‌کند، صورت نظام خیر و کمالی را که آنجا لازم می‌آید تعقل می‌کند، لذا آنچه که تعقل می‌کند می‌باشد (چون علم او فعلی است) و همین‌طور جایز است که مشاهده‌اش مر تغییرات احوال را در ساکنان این عالم، در او از آنها، تعقل واجبی که بدو این نقص و شرّیت دفع می‌گردد و خیر بدست می‌آید حادث گردد، و این تعقل، وجود شئی تعقل شده را در پی دارد، برای اینکه عنایت چنین جوهری لازم است که به هر نقص و شرّی که در این عالم و اجزای آن وارد می‌شود باشد، تا آنچه را که آن دو (نقص و شرّ) ـ از خیر و نظام ـ زایل می‌سازند، از پی داشته باشد، پس لازم نمی‌آید که این به چیزی غیر چیز دیگر اختصاص پیدا کند، پس اگر دعاست، اجابت نمی‌شود و اگر شرّ است دفع نمی‌گردد، پس آنجا شرّی است که ما بر آن آگاهی نداریم، و شاید عنایت آن را ایجاب نکرده باشد؛ و معنی عنایت همان است که توضیحش را دادیم.

و در فصل دیگری که بعد از آن فصل، در بیان وجود اموری نادر و کمیاب از این نفس ـ حتی تغییردهندهٔ طبیعت ـ آورده گوید: چون تعقل چنین جوهری، صورت‌های مادّی در مادّه را در پی دارد، دور نیست که بدکار و شروری بدان هلاک گردد و یا خیِّر نیکوکاری بدان راحتی یابد و یا آتش‌سوزی و یا زلزله و یا سببی از اسباب غیرعادی حادث گردد، برای اینکه آنچه را که این جوهر تعقل می‌کند در مواد طبیعی حادث می‌گردد، پس جایز است که گرمش را سرد کند و سردش را گرم نماید و ساکنش را به‌حرکت آورد و متحرکش را ساکن سازد، در این هنگام اموری که از اسباب طبیعیِ گذشته نیستند حادث می‌گردد، و بلکه دفعتاً و یکبارگی از این سبب طبیعی حادث می‌گردند، چنانکه دسته‌ای از حیوانات و یا نباتاتی که شأنشان این است که به‌واسطهٔ

توالد و زادن تکوّن و موجودیت پیدا کنند، بدون توالد و زادن از سبب‌های طبیعی که مشابه بدان‌هاست ـ بلکه به‌گونهٔ تولّد ـ تکوّن پیدا می‌کنند و در آنها صور حادث و جدیدی که در مبادیشان نبوده است حادث و پدید می‌آید، این از تعقل آن جوهر است، و لازم نمی‌آید که از احوال تدبیر، امور ناشناخته مورد انکار قرار گیرد؛ در اینجا نوادر و شگفتیهایی است که سبب‌های آنها مانند همین چیزهایی است که توصیف نمودیم.

در فصل دیگری ـ پس از سخن در همین‌باره ـ گوید: شنیدم که پزشکی در خدمت پادشاهی از شاهان سامانی بود و به درجه‌ای از اعتماد رسیده بود که در خلوت‌سرای حرم شاه، با او بر سر یک سفره می‌نشست و در آن خلوت‌سرا، هیچ مردی وارد نمی‌گشت و همه زن بودند، عهده‌دار خدمت سفره یکی از خِدمتکاران زن بود، هنگامی که آن زن می‌خواست سفرهٔ غذا را پهن کند و خم شد، بادی درستون فقرات او افتاد و وی را خمیده نگهداشت و از راست ایستادن بازش داشت، این زن از جمله همسران پادشاه بود، پادشاه به پزشک گفت: این را در هرحال و هرگونه که هست درمان کن، و نزد پزشک، درمانِ طبیعی (از قبیل دارو و غیره) در آن زمان نبود که به‌سرعت درمانش کند، لذا رو به درمان نفسانی آورد و دستور داد که موهایش را آشکار سازد، فایده نکرد، سپس دستور داد که شکمش را آشکار سازد، این هم فایده نکرد، سپس فرمان داد که شرمگاه خود را آشکار سازد و چون زن خواست این عمل را انجام دهد، در او گرمی قوی و شدیدی پدید آمد و بر آن بادی که در ستون فقرات داشت فشار آورد و آن را تحلیل برد، لذا برخاسته و راست و صاف و سالم گشت، پایان سخن او با عبارات و الفاظش.

۱۴
فصل
از سرگرفتن سخن در اجابت دعاها به‌گونهٔ تفصیلی و دفع اشکالاتی که بر آن وارد شده است

چون برایت روشن و آشکار شد که استناد موجودات تمامیشان به ارادهٔ الهی و قدرت و عنایت او که علم او به‌گونهٔ خیر در نظام است می‌باشد و ارتباط اجزای نظام ـ بعضیشان به بعض دیگر ـ و ترتّب مسببات بر اسباب می‌باشد، از جمله اسباب کون

و علّت‌های آن، وجود دعاکننده و دعای او می‌باشد، همان‌طور که از اسباب حصول فعل، مثلاً وجود «زید» و علم و قدرت و اراده و اختیار او می‌باشد، همین‌طور دعا و درخواست از خدا و اصرار و زاری نیز از جملهٔ اسباب رستگاری و حصول مراد و خواسته شده ـ به فرمان خدا و ملکوت او ـ می‌باشد، و اینکه دعا، گاه درِ ملکوت را کوبیده و در گوشهای ملکوتیان طنین‌انداز می‌شود، چنانکه بیانش در فصل پیشین گذشت، یعنی جوهری نفسانی در عالم آسمان‌ها وجود دارد که اثرپذیر است و در زمین ـ به‌واسطهٔ گرم کردن سرد و سرد کردن گرم، و به حرکت آوردن ساکن و ساکن کردن متحرک، و تبدیل عنصری به عنصر دیگر و یاری شدنش از بالا و کمکش از جانب پرتو جواهر عقلی ـ اثر گذار، و آنچه آفت و آسیب که از احوال این عالم مشاهده می‌کند، اگر به آنچه که منتهی به خیر و صلاح می‌شود تلافی و جبران نشود، منفعل شده و در ذات و عقل منفعلش، امری معقول حدوث پیدا می‌کند که بدان، شرّ دفع می‌گردد و خیر حصول پیدا می‌کند، و این جوهر ـ چنانکه گفته آمد ـ عقل فعال محض نیست تا آنکه چیزی در آن اثر نگذارد، و منفعل محض هم نیست تا آنکه در چیزی ـ اگرچه با یاری و کمک مافوق خود باشد ـ اثر نگذارد، بلکه در آنچه که پائین‌تر از آن است، به وجهی فاعل است و به وجهی دیگر از آنچه که پائین‌تر از آن است منفعل می‌باشد، پس دور نیست که از دعاهای گرفتاران و فریادخواهی فریادرسان اثرپذیر گشته و دعاهایشان را به فرمان الهی اجابت کرده و حاجاتشان را برآورده و درخواستشان را روا سازد.

و پیش از این اشاره کردیم: آنکه تغییر و انفعال از هر جهتی بر او ممتنع و محال است، عالم امر کلی عقلی است، و نیز نزد آنان ثابت شده که عالی توجه به سافل و پائینی ندارد، و مراد از آن، عالی از هر جهت، و یا عالی از جهت علوّ و بلندی می‌باشد؛ اما جوهر نفسانی ـ اگرچه از آسمانیهاست ـ امکان دارد که از احوال بعضی از زمینیها انفعال پذیرد، به‌ویژه نفوس ناطقهٔ شریف آنها، لذا متوجه به برآوردن درخواست و اجابت دعاهای آنها می‌شود، و این منافی عالی بودن و بلند بودن بر آنها از جهت، و یا جهاتی دیگر نیست؛ لذا در سخن ابن‌سینا ـ در کتاب تعلیقات بر شفا ـ آمده که: گاهی پنداشته می‌شود که آسمانیها از زمینیها انفعال می‌پذیرند، این بدان جهت است که ما

آنها را می‌خوانیم و آنها ما را اجابت می‌کنند، ما معلول آنهائیم و آنها علّت مایند، و معلول مسلماً در علّت اثر نمی‌گذارد، و گاهی سبب دعا نیز از آنجاست، چون آنها ما را بر دعا برمی‌انگیزانند و هردو، معلول یک علّتند [1]؛ پس منظور در آن همان است که اشاره کردیم، بنابراین از گروه مقلّدان مباش که حقیقت را جز به افراد نمی‌شناسند.

اما اشکال اینکه: آنچه که به دعا و درخواست و سئوال و اصرار ـ برای رسیدن بدان و بخشش او ـ می‌خواهد، اگر چیزی است که قلمِ قضای ازلی به تقدیر وجودش رقم زده و لوح قَدرِ الهی به تصویر ثبوت آن ارتسام یافته، پس چه نیازی به رنج طلب، و دشواری سئوال آن؟ و اگر قلم آن را رقم نزده و لوح نقش آن را نگرفته، پس دعا چیست و فایدهٔ طلب کدام است؟ چون حصول مدّعیٰ و رسیدن به خواست در آن ممتنع و محال است.

این اشکال این‌گونه دفع می‌گردد که: طلب و دعا نیز چیزی است که قلمِ قضا بدان جاری شده و لوح قَدر بدان نقش‌پذیر گشته است، از آن حیث که آن دو، از علتها و شرایطِ حصولِ مطلوبِ مقضیِ مقدَّرند.

خلاصه آنکه: هرگاه حصول امری از امور را قضا و مقدَّر فرمود، حصول اسباب و شرایطش را هم قضا و مقدَّر می‌فرماید، و اگر نفرمود، حصول.... آن را هم قضا و مقدَّر نمی‌فرماید، زیرا وقتی خداوند چیزی را اراده فرمود، اسبابش را آماده می‌سازد، و از جمله اسباب حصول شئی درخواست شده، دعای دعاکننده و زاری و فروتنی اوست، بلکه نسبت دعاها و زاریها به حصول مطلوب‌ها و رسیدن به خواست‌ها ـ در اعیان ـ مانند نسبت افکار و اندیشه کردنهاست به حصول نتایج و علوم ـ در خردها و ذهنها ـ پس ثابت شد که دعاها و ذکرها جدول و نهری از نهرهای دریاهای قضا و آبراهه‌ای از آبراهه‌های نهرهای قَدرند.

ابن‌سینا در کتاب تعلیقاتش گوید: سبب اجابت دعا، کامل شدن اسباب است باهم ـ برای حکمت الهی ـ و آن اینکه سبب دعای مردی مثلاً، در آنچه که دعا می‌کند و سبب وجود آن چیز ـ باهم ـ از جانب باری‌تعالی کامل گردد؛ اگر گفته شود: آیا وجود آن چیز ـ بدون دعا ـ و موافقتش با آن دعا جایز است؟ گوییم: خیر! برای اینکه علّت

۱. سخن مصنف ـ صدرالمتألهین قدس سره است و پایان سخن ابن سینا تا.... هر دو معلول یک علّتند. می باشد.«م»

آن دو یکی است و آن باری‌تعالی می‌باشد، و اوست که سبب وجود این چیز را دعا قرار داد، چنانکه سبب سلامتی این بیمار را نوشیدن دارو قرار داد، و تا دارو را ننوشد سلامتی را باز نمی‌یابد؛ حال در دعا نیز این‌گونه است، و موافقت این‌چیز با آن، به‌واسطهٔ حکمتی است که باهم، برحسب آنچه قضا و تقدیر شده است توافق پیدا کردند، پس دعا لازم است و توقع اجابت هم لازم، زیرا انگیزهٔ ما برای دعا، سببش از آنجاست و دعای ما سبب اجابت می‌گردد، و موافقت دعا، برای پدید آمدن و حدوث امری است که برایش دعا می‌شود، و هردو، معلولِ یک علّتند، و بسا که یکی از آن دو، به‌واسطهٔ دیگری می‌باشد.

و باز گفته: اگر دعای این مرد اجابت پیدا نکند ـ اگرچه می‌داند غایتی که برایش دعا می‌کند سودمند است ـ سبب و علّت در آن اینکه: غایت سودمند، به‌حسب نظام کل است نه به‌حسب مراد این مرد، و بسا که غایت، به‌حسب مرادش سودمند نباشد، از این‌روی اجابت دعایش جایز نیست.

و باز گوید: بر نفس پاک، هنگام دعا از جانب اوّل تعالی قوّه‌ای افاضه می‌شود که بدان در عناصر اثر می‌گذارد، لذا عناصر آن (نفس) را در اراده‌اش اطاعت می‌کنند، و این عبارت از اجابت دعاست، برای‌اینکه عناصر برای فعل نفس در آنها موضوعند و اعتبار این امر در کالبدهای ما جایز است، زیرا ما گاهی چیزی را تخیّل می‌کنیم و کالبدهایمان به‌حسب آنچه احوال نفوس و تخیلات آنها اقتضا می‌کند تغییر پیدا می‌کنند.

و باز نیز گوید: امکان دارد که گاهی نفس در غیر کالبد خودش اثر گذارد ـ همچنان که در بدن و کالبد خودش اثر می‌گذارد ـ و گاهی نیز نفس، در نفس غیر خودش اثر می‌گذارد، چنانکه از اوهامی که اهل هند دارند حکایت می‌شود ـ البته اگر حکایت درست باشد ـ و گاهی هم مبادی نخست این نفس را در آنچه که دعا می‌کند اجابت می‌نمایند ـ البته اگر غایتی که در آن دعا می‌کند به‌حسب نظام کُل سودمند باشد ـ .

و همچنین گوید: هر دعایی ممتنع نیست که اجابت نشود، و جهت «لا امتناعیّت» آن است که معلوم اوّل تعالی است ـ اگرچه به‌واسطهٔ دعاکننده باشد ـ و هرچه که معلوم او باشد، اگر آنجا معلوم دیگری نباشد که مانع آن گردد، اجابت می‌شود، و معنی

ممانعت معلومِ دیگری که آن را مانع می‌شود مثلاً، این است که کسی بر نابودی و هلاک انسان دیگری دعا کند، و هلاکت او با تباهی مزاج او باتمام می‌رسد، و از جانب دیگر هم معلوم اوست که این مزاج لازم است که سالم و صحیح باشد، پس جایز نیست که دعا مستجاب باشد.

اینکه گوید: و از جانب دیگر، یعنی از اسباب این مزاج، و اگر بداند از اسباب آن این که لازم نیست سالم و صحیح باشد، دعا مستجاب است، پس آنجا ممانعت کنندهٔ معلوم دیگری نیست؛ از این‌روی لازم و واجب است که کسی بر مرگ دیگری دعا نکند، زیرا او ناگزیر می‌داند که در علم پیشین او رفته که این دعاکننده دعا می‌کند، و چون دعا کرد، دلالت بر این دارد که معلوم او تعالی است، و هرچه که معلوم او باشد، وجودش ممتنع نیست.

و نیز گوید: اوّل تعالی، در لزوم معلوماتش و وجوب آنها از وی، سبب است، ولی بر ترتیب، و آن ترتیبِ سبب و مسبّب است، چون او مسبّب الاسباب و سبب‌ساز است و همو سبب معلوماتش می‌باشد، پس علم او بر بعضی از اشیاء، تقدم بر بعض دیگر دارد، لذا به‌نوعی (آن علم و شئی) علّت است که اوّل تعالی معلول آن (علّت) را داند، و درواقع او علّت هر معلوم و سببی است [1] تا تمام اشیاء را داند؛ و مثال آن اینکه: او علّت است، چون عقل اوّل را می‌داند، و این عقل اوّل علّت است تا لازمِ عقل اول را بداند، بنابراین او، اگرچه سبب است تا عقل اول و لوازم آن را بداند، ولی به‌وجهی عقل اوّل علّت می‌گردد تا اوّل تعالی لوازم آن عقل اوّل را بداند؛ کار در دعا هم این‌گونه است، یعنی درواقع همو سبب، در دعای داعی و سبب داعی می‌باشد، سپس داعی خود سبب است تا دعای او را بداند، چون به‌واسطهٔ او دعا، معلوم او می‌باشد، پس داعی به نوعی سبب است تا اوّل تعالی دعای او را بداند، و داعی در اوّل تعالی اثر نمی‌گذارد، بلکه مؤثر حقیقی اوست نه داعی؛ پایان سخن او در کتاب تعلیقات.

به‌زودی در وقت خودش نظر حکما را خواهی دانست که: نفوس افلاک و آنچه در آنهاست، عالِم به لوازم حرکات و اغراض و اهداف و شوق‌ها و خواست‌های آنها

۱. زیرا تمام صور مرتسمه از صُقع اوست، چون صنع و صنعت اویند، و نیز: صانع، آلات صُنعش از ذاتش است و نیازمند به غیرخودش نیست. «سبزواری»

می‌باشند، و اینکه هرچه در این عالَم از جواهر و اعراض و صور و مواد هست، به هیأت و شکل و مقدارش، در عالَم دیگری که بین دو عالَم است ـ یعنی عالَم عقول محض و صور عقلی و عالَم اجسام طبیعی و صور مادّی ـ مقدَّر گردیده است.

ابن‌سینا در دیگر کتابهایش ـ مانند شفا و اشارات ـ بیان داشته که: نفوس آسمانی و آنچه فوق آنهاست، عالِم به جزئیات می‌باشند، و اینکه تصورات و اراده‌های متجدّد و نو ـ در این عالَم ـ دارای سبب‌هایی آسمانی و زمینی هستند که باهم توافق پیدا کرده و منتهی بدان‌ها شده و آنها را لازم می‌آورند؛ امور طبیعی غیرثابت ـ موجود شدهٔ پس از آنکه نبوده ـ نیز این‌گونه است، و همین‌طور امور جبری و قَسری؛ و اینکه: ازدحام و برخورد و استمرار این علّت‌ها را نظامی است که منتهی به تحت حرکت آسمانی می‌گردد، و چون (نظام) آسمانیها را ـ به‌ویژه اوایل آنها را ازآن‌روی که اوایلند و با هیأت منتهی شدنشان به دومیها ـ دانستی، ناگزیر دومیها را دانسته‌ای؛ و اینکه: تصوّرات آسمانی هر کدامشان که در نظام وجود سزاوارتر و شایسته‌تر و صلاحیت بیشتری دارند، خداوند باری آن را افاضه کرده و پدید می‌آورد.

و گوید: برایت روشن است که: نفوسِ اجرام آسمانی را گونه‌ای از تصرف در معانی جزئی، به‌گونهٔ ادراک ـ غیرعقلی محض ـ می‌باشد، و چنین موجوداتی را رسد که به ادراک حادثات جزئی دست‌یابند، و این به‌سبب ادراک پراکندگی اسبابهای فاعل و قابل آنها، از آن‌حیث که اسبابند حاصلند. و آنچه منتهی بدان‌ها (اسباب) می‌گردد، امکان‌پذیر است؛ و اینکه آنها (نفوس) پیوسته منتهی به طبیعی و یا ارادی موجب، که نه ارادی فاتره (شوق تنها) غیرحاتمه (غیرعازمه) و نه جازمه‌اند می‌گردند و منتهی به قَسر و جبر نمی‌گردند، برای اینکه قَسر یا قَسر از طبیعت است و یا قَسر از اراده، و تحلیل در تمام قَسرها بدان منتهی می‌شود [۱].

۱. شوق عزم می‌گردد، و آن آرام دادن نفس است بر یکی از دو امر ـ پس از تردد پیشین ـ و عزم محکم می‌سازد تا آنکه جزم می‌گردد و تردد، به کلی زایل می‌شود. ولی گاهی مقارن فعل نمی‌گردد، و بسا که عزم و جزم ـ به‌واسطهٔ زایل شدن شرط و یا وجود مانعی مثلاً برای فعل ـ زایل گردند. برعکس ارادهٔ موجب، چون فعل از آن تخلّف نمی‌کند، و آن جزء اخیر از علّت تامّ است و متکلم آن را قصد می‌نامد، و چون ابن‌سینا اسباب جزئیات را منحصر در طبیعی و ارادی کرده ـ با اینکه اسباب قَسری نیز خود چیزی است ـ عذر آورده که قاسر و جبّار نیز یا اراده است و یا اینکه طبع می‌باشد. «سبزواری»

سپس (گوییم:) تمام اراده‌ها ـ پس از آنکه نبودند ـ وجود یافته‌اند، پس آنها را اسبابی موافق است که ایجابشان می‌کند، بنابراین اراده‌ای به‌سبب ارادهٔ دیگری پدید نمی‌آید، وگرنه تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند، و از طبیعتِ اراده‌کننده هم نیست، وگرنه مادام که طبیعت هست باید اراده هم ملازم باشد، بلکه اراده‌ها با حدوث علّت‌ها که عبارت از موجباتند حادث می‌گردند و درخواست‌ها و داعیه‌ها مستند به امور زمینی و آسمانی می‌گردد و موجبه ضروری برای این اراده‌ها می‌باشند؛ اما طبیعت اگرچه ثابت است، ولی اصل است، و اگرچه حادث شده است، ولی ناچار مستند به اموری آسمانی و زمینی می‌باشد که تمام اینها را دانستی؛ و اینکه: ازدحام و برخورد و استمرار این علّت‌ها را نظامی است که منتهی به تحت حرکت آسمانی می‌گردد، و چون اوایل و هیأت منتهی شدنشان را به دومی‌ها دانستی، به ضرورت دومی‌ها را نیز دانسته‌ای.

پس از این اشیاء و امور دانستی که نفوس آسمانی و آنچه فوق آنهاست، عالم به جزئیاتند، اما آنچه فوق آنهاست: علمشان به جزئیات به‌گونهٔ کلّی می‌باشد، اما آنها: به‌گونهٔ جزئی ـ مانند مباشر و واسطه [1] و یا مانند رسانندهٔ به مباشر و یا مشاهد با حواس ـ می‌باشد، پس آنها ناچار می‌دانند چه می‌شود و در بسیاری از آنها وجهی را که درست‌تر و بهتر و نزدیک‌تر به خوبی مطلق، از دو امر ممکن است می‌دانند.

و ما بیان داشتیم: تصوّراتی که این علّت‌ها راست، اینجا مبادی وجودات آن صور می‌باشند ـ اگر ممکنی باشند ـ و آنجا اسبابی آسمانی نیست که قوی‌تر از این تصوّرات باشد، و چون کار چنین است، لازم است که این امر ممکن، حصول پیدا کرده و بدون سبب زمینی و سبب طبیعیِ در آسمان موجود گردد، بلکه (بدون سبب و) هیچ نوع تأثیری از این امور در امور آسمانی [2] (یعنی از تصورات)، موجود شود و این درواقع تأثیر نیست، بلکه تأثیر، خاص مبادی وجود این امر، از امور آسمانی

۱. مانند مشاعر ظاهری، و یا مانند رسانندهٔ به مباشر: مانند حس مشترک، و یا مشاهد با حواس: مانند نفس که با حواس مشاهدهٔ جزئیات می‌کند. «سبزواری»

۲. یعنی موجود از تصورات می‌شود نه از این، و همین‌طور از تأثیر اینها نه از خواسته شده‌ها، مراد آنکه اسباب قابل کونی را به‌سبب استعداد و استدعایشان مدخلیتی در تکوّنات است، چون تأثیر حقیقی خاص علویات است. «سبزواری»

است، زیرا وقتی اوایل را تعقل کنی، این امر را تعقل کرده‌ای، و چون این امر را تعقل کردی، آنچه را سزاوار است که باشد تعقل کرده‌ای، و چون آن را تعقل کردی موجود می‌شود، برای‌اینکه هیچ مانعی در این امر، جز عدم علّت طبیعی زمینی و یا وجود علّت طبیعی زمینی نیست.

اما عدم علّت طبیعی زمینی مثلاً اینکه: آن‌چیز ـ بدون نیروی گرم‌کنندهٔ طبیعی زمینی ـ گرما ایجاد می‌کند، این گرمی برای تصوّر آسمانی هم به‌وجهی که خیر در آن است حادث می‌گردد، چنانکه در کالبد مردمان به‌سبب تصوّرات آنان ـ و آن‌گونه که پیش از این دانستی ـ حادث می‌گردد.

اما مثال دومی: اگر باشد ـ مانع ـ عدم سبب گرم کردنِ تنها نیست، بلکه وجود سردکننده است، پس تصوّر آسمانی مر خیر را در وجودی، ضد آن چیزی است که سردکنندهٔ وجود موجب می‌گردد، یعنی سردکننده اجبار و الزام می‌کند، چنانکه تصوّر ما مر اَمری خشم‌آور را، سبب سرد شدن در ما را اجبار و الزام می‌کند، پس اصناف این بخش، احالات و محوّل کردنهاست نه اموری طبیعی و یا الهاماتی که اتصال به خواست و یا به‌غیر خواست، و یا آمیزشی از این دارد که یکی از آنها و یا دسته‌ای مجتمع، منتهی به غایتی سودمند گردد.

و نسبت زاری به درخواست این قوّه، نسبت تفکّر است به درخواست بیان و هرچه از بالا افاضه می‌شود، و این آن کانون تصوّرات آسمانی نیست، بلکه حقّ اوّل تعالی تمام اینها را به‌گونه‌ای که گفتیم شایستهٔ اوست می‌داند و از جانب خودش وجود آنچه پدید می‌آید را آغاز می‌کند، ولی با توسط، و علمش مبتنی بر آن می‌باشد، پس به‌سبب این امور، به‌واسطهٔ دعاها و قربانیها ـ به‌ویژه در اَمرِ استسقا و دعای باران و در امور دیگر ـ سودمند نیست، از این‌روی لازم نیست که از کیفرِ بر بدی بترسد و توقع پاداش خوبی داشته باشد، برای‌اینکه در ثبوت درستی این، بازداشت از شرّ است، و ثبوت درستی آن، به‌واسطهٔ آشکار شدن نشانه‌هایش است، و نشانه‌هایش عبارت از وجود جزئیات آن است، و این حال، نزد مبادی معقول است، پس لازم است که دارای وجود باشد، و اگر پدید نیاید، آنجا شرّی است که ما آن را درک نمی‌کنیم، و یا سبب دیگری است که آن را بازمی‌دارد، و این از آن ـ به وجود ـ سزاوارتر است، و وجود این

و وجود آن ـ باهم ـ از محالات است.

سپس گوید: اگر خواستی بدانی اموری که تعقل کرده‌ای سودمند است و منتهی به مصالح می‌باشد و در طبیعت ـ یعنی در عنایت نخستین ـ بر گونه‌ای از ایجاد که آن را دانسته و تحقق پیدا کرده‌ای پدید آمده است، حال منافع اعضا را در حیوانات و نباتات بیندیش که هریک چگونه آفریده شده‌اند؟ و آنجا هیچ سبب طبیعی نبوده، بلکه مبدأ آنها ناگزیر از عنایت ـ به‌گونه‌ای که دانسته‌ای ـ می‌باشد، لذا وجود این معانی را تصدیق می‌کنیم، چون آنها متعلّق به عنایتند، یعنی به‌گونه‌ای که دانستی عنایت عبارت از تعلّق آنهاست.

سپس گوید: بدان که سبب در دعای ما و سبب در صدقه و غیر اینها، و همین‌طور حدوث ظلم و گناه از آنجاست، برای اینکه مبادی تمامی این امور منتهی به طبیعت و اراده و اتفاق می‌گردد، طبیعت مبدئش از آنجاست، و اراده‌هایی که ما راست ـ پس از آنکه نبودند ـ پیدا شدند، و هر پیدا شده‌ای پس از آنکه نبوده، دارای علّتی است، پس هر ارادهٔ ما دارای علّتی است و علّت آن اراده، ارادهٔ متسلسل در آن ـ تا بی‌نهایت ـ نیست، بلکه اموری زمینی و آسمانی است که از خارج عارض می‌گردد و زمینی منتهی به آسمانی می‌شود، و اجتماع تمام اینها موجب وجود اراده است.

اما اتفاق: از این برخوردها حادث می‌شود، و چون تمام امور را تحلیل و بخش کردی، به مبادی ایجابشان استناد پیدا می‌کند که از جانب خداوند فرود می‌آید.

و قضا از جانب خداوند سبحان عبارت از وضع اوّل بسیط است، و تقدیر عبارت از چیزی است که قضا ـ به‌تدریج ـ بدان توجّه کرده و رو می‌آورد، گویی که موجب اجتماعاتی از اموری بسیط ـ از آن‌روی که بسیطند ـ به قضا و امر الهیِ اوّل تعالی نسبت پیدا می‌کنند؛ پایان سخنان او.

گویم: ما کلمات و عبارات ابن‌سینا را مطالعه و به‌دقت جستجو و کنکاش کردیم، در آنها فواید فراوانی وجود دارد: در چگونگی ربط اشیاء کاین و متجدد به ارادهٔ الهی و علم و عنایت او که دور از نسبت تغییر و انفعال و از عیب غَرض و توجه به

پائینی‌ها می‌باشد، اگرچه کلماتش نیاز به فزون گفتن ندارد؛ اتمام آن کلمات از دو وجه است:

نخست آنکه: در سخنش پرهیز از این دارد که بگوید: آسمانیها از برخی از زمینیها انفعال می‌پذیرند؛ و برای ما بسیار حکایت شده و مشاهده کرده‌ایم که نزول باران و پدید آمدن حوادثی چون زلزله و حرکت زمین و امثال این‌دو ـ از رحمت‌ها و کیفرهای قهر الهی ـ با دعاهای دعاکنندگان و درخواست صاحبان حاجت صورت می‌گیرد، و نیز امثال آنچه از انبیا و اولیا علیهم‌السلام حکایت شده، عقل قطع و یقین می‌کند که در طبقه‌ای از مبادی آسمانی و گروهی از فرشتگان الهی، اراده‌ای حادث، و انفعال از بعضی حالاتِ فرود آمدگان در عالَم زمینی و شنیدن دعاهاشان و توجه به استجابت دعاهاشان هست، چنانکه بسیاری از آیات قرآنی دلالت صریحِ غیرقابل تأویل بر این امر دارد، مانند بیان الهی که حضرت نوح علیه‌السلام را مخاطب قرار داده و فرموده: ان اصنع الفلک باعیننا و وحینا، یعنی: کشتی را به فرمان و مراقبت ما بساز (فرمان: نفوس آسمانی، و مراقبت: تصورات آن نفوس «سبزواری») (۳۷ ـ هود) و به حضرت موسی و هارون ـ علیهماالسلام ـ فرمود: لاتخافا اننی معکما اسمع واری، یعنی: نترسید من با شمایم، می‌شنوم و می‌بینم (آن دو بزرگوار، علم او به جزئیات در مقام نفوس فلکی نیز هستند «سبزواری») (۴۶ ـ طه) و به حضرت رسول صلی‌الله علیه‌وآله فرمود: فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه، یعنی: چون آن را بخوانیم قرائت آن را تبعیّت کن، آنگاه توضیح دادن آن به عهده ماست (۱۸ و ۱۹ ـ قیامت)

دوم آنکه: ابن‌سینا قائل نیست که موجودات این عالم ـ با حقایق و ماهیاتشان ـ در عالَمی بالاتر از این عالم موجودند، یعنی وجود صوریِ مجردِ از مواد و نقایص و امکانات و شرور و اَعدام و ظلمات ماده، بلکه معتقدانِ اثباتِ این صورِ مفارق را، مانند افلاطون و سقراط و آنان که پیش از این‌دو بوده‌اند ـ از بزرگان علم و حکمت ـ انکار می‌ورزد؛ و ما پیش از این با بیان حِکمی و دلیل برهانی آنها را اثبات نمودیم، پس او باید در این مقام مطلب را بررسی و تحقیق کرده و راز را در ارتباط این امور که به‌واسطهٔ آنچه در عالَم قَدر است کاین و موجود می‌گردد، و مطابقت اینها و

محاذاتشان با آن (عالم) بداند که مانند کفش با کفش است، و همین‌طور قیاس در ارتباط آنچه در عالم قَدر است نسبت با آنچه که در عالم قضای بسیط است و محاذاتش با آن و اتحادش در آن، که مطلقا برایش میسّر نشده است، چون اتحاد عاقل بسیط را با تمام معقولات انکار می‌ورزد و از این نکته غافل است که بسیط حقیقی لازم است تمام اشیا باشد و چیزی از او ـ نه در زمین و نه در آسمان ـ پنهان نباشد، از این‌روی نزد او، علم باری‌تعالی به اشیاء، عبارت از اَعراض و رسومی متکثر است که به ذات او قائمند، و از این امر عذر آورده که این علوم اگرچه اعراضِ قائم به اویند، ولی ذاتش از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدان‌ها استکمال می‌یابد، چون آنهاَ لوازمی هستند که وجودشان از وجودِ ذات متأخر است، بلکه کمال و مجد و بزرگی او در این است که آنها از وی صادر می‌گردند، نه در اینکه اینها را برای خود پدید می‌آورد، چون نارسایی و تباهی در این امر را دانستی؛ و خداوند صاحب بخشش و کرم و فضل است و بس.

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اعلام و اصطلاحات